BEITRÄGE ZUR GESCHICHTE DER PHILOSOPHIE DES MITTELALTERS.

TEXTE UND UNTERSUCHUNGEN.

IN VERBINDUNG MIT

DR. GEORG FREIH. VON HERTLING,
O. Ö. PROFESSOR AN DER UNIVERSITÄT MÜNCHEN,

UND

DR. MATTHIAS BAUMGARTNER,
O. Ö. PROFESSOR AN DER UNIVERSITÄT BRESLAU,

HERAUSGEGEBEN

VON

DR. CLEMENS BAEUMKER,
O. Ö. PROFESSOR AN DER UNIVERSITÄT STRASSBURG.

BAND VIII. HEFT 7.

DR. GEORG GRAF: DIE PHILOSOPHIE UND GOTTESLEHRE DES JAḤJÀ IBN ʿADÎ UND SPÄTERER AUTOREN. SKIZZEN NACH MEIST UNGEDRUCKTEN QUELLEN.

MÜNSTER 1910.

DRUCK UND VERLAG DER ASCHENDORFFSCHEN BUCHHANDLUNG.

DIE

PHILOSOPHIE UND GOTTESLEHRE DES JAḤJÂ IBN ʿADÎ

UND SPÄTERER AUTOREN.

SKIZZEN NACH MEIST UNGEDRUCKTEN QUELLEN

VON

DR. GEORG GRAF,
PFARRER IN OBERGESSERTSHAUSEN.

ALMA COLLEGE
196
LIBRARY
B 145
Alma, California

MÜNSTER 1910.

DRUCK UND VERLAG DER ASCHENDORFFSCHEN BUCHHANDLUNG.

18843

Digitized by the Internet Archive
in 2025

https://archive.org/details/beitraege-zur-geschichte-der-philo-theo-des-mittelalters_1910_8_7

Vorwort.

Die Quellenpublikationen auf dem Gebiete des christlich-arabischen Schrifttums weisen bis heute — auch in den bisher vorliegenden arabischen Serien des Corpus scriptorum christianorum orientalium (CSCO) und der Patrologia orientalis — im Verhältnis zu den nicht wenigen kanonistischen und chronographischen Texten, welche mit besonderer Vorliebe zutage gefördert wurden und zum Teil schon wiederholte Drucke sahen, einen auffallenden Mangel an Rücksichtnahme auf die theologisch-dogmatische und philosophische Literaturgattung auf. Namentlich ist die polemische Literatur der Christen gegenüber den Muhammedanern ein noch gänzlich unbebautes Feld (wir besitzen nur eine nicht ganz vollständige Bibliographie von Moritz Steinschneider), und doch würde eine Durchforschung derselben sicherlich wertvolle Beiträge zur Geistesgeschichte der Menschheit liefern.

Diese Außerachtlassung mag vielleicht mit der Sprödigkeit des Stoffes entschuldigt werden, ist aber nichts weniger als berechtigt. Vielmehr verdiente die philosophisch-theologische Literatur, sollte man erwarten, eine um so liebevollere Berücksichtigung, als auch in dem Bereiche der Philosophie und Theologie des christlichen Orients die Aufdeckung der historischen Kontinuität gefordert werden kann.

Die Aufmerksamkeit auf die noch ungedruckten, in den Handschriften-Bibliotheken ruhenden Schätze der mehrfach genannten Literatur zu wenden und eventuell eine beschleunigte Inangriffnahme ihrer Veröffentlichung in CSCO oder Patrologia orientalis anzuregen, dies soll lediglich der Zweck der vorliegenden Schrift sein. Sie ist deshalb ebenso weit davon entfernt, das gesamte philosophisch-theologische Schrifttum der arabisch schreibenden

christlichen Autoren erschöpfend behandeln zu wollen, wie von der Absicht, über die philosophischen Doktrinen und die Gotteslehre des in der Hauptsache berücksichtigten Autors eine abschließende Untersuchung zu bieten. Namentlich muß ich die präzisere, systematische Darstellung des Zusammenhangs seiner Philosophie mit der des Altertums und des orientalischen Frühmittelalters den auf diesem Spezialgebiete arbeitenden Fachgelehrten überlassen, denen freilich noch die textlichen Grundlagen mangeln. Dem Jaḥjâ ibn ʿAdî den Hauptteil der Schrift zu widmen, gebot schon seine dominierende Stellung in der behandelten Literatur; bezüglich der anderen herangezogenen Autoren, die mehr oder weniger seinen Spuren folgen, genügte für den bezeichneten Zweck eine bloße Skizzierung ihrer Lehrdarlegungen. Übrigens war ja eine Beschränkung auch durch die Unmöglichkeit, bzw. die in persönlichen Umständen liegende Schwierigkeit der Einsichtnahme aller Quellen gefordert.

Die Benutzung des Quellenmaterials zu den folgenden Skizzen war mir ermöglicht dank dem liebenswürdigen Entgegenkommen der Vorstände der Vatikanischen Bibliothek in Rom, der Kgl. Hof- und Staatsbibliothek in München, der Königlichen Bibliothek in Berlin und des Klosters der Weißen Väter in Jerusalem. Ihnen sei an dieser Stelle gebührendermaßen der wärmste Dank ausgesprochen!

Obergessertshausen, an Pfingsten 1910.

Der Verfasser.

Inhaltsverzeichnis.

Seite

Vorwort V

§ 1. Das wissenschaftliche Arbeiten und die philosophischen und philosophisch-theologischen Schriften des Jaḥjâ ibn ʿAdî 1

1. Biographisches. — 2. Privatbibliothek. — 3. Übersetzungen. — 4. Kommentare. — 5. Eigene Produktivität. — 6. Untersuchte Schriften.

§ 2. Die Philosophie des Jaḥjâ ibn ʿAdî 8

1. Abhängigkeit von Aristoteles. — 2. Seine Philosophie im Dienste der Theologie. — 3. Systematische Zusammenstellung seiner philosophischen Ansichten. — 4. Dialektische Methode.

§ 3. Die Lehre vom Wesen Gottes 10

1. Aseität. — 2. Absolute Intelligenz. — 3. Zusammenfassung.

§ 4. Die Attribute Gottes 12

1. Terminologie. — 2. Weisheit, Güte, Macht. — 3. Erkenntnis derselben. — 4. Dreizahl der Attribute. — 5. Die Allwissenheit im besonderen. — 6. Weise des Wissens Gottes.

§ 5. Die Einheit Gottes 15

1. Verschiedene Auffassungen des Einsbegriffes. — 2.—6. Kritik derselben. — 7. „Teile“ des Eins. — 8. „Modi“ des Eins. — 9. Vielheit. — 10.—12. Anwendung auf Gott. — 13. Andere Einteilung des Einsbegriffs.

§ 6. Die Lehre von der Trinität 24

1. Rationelle Begründung. — 2. Analogon von drei Spiegelbildern. — 3. Intellekt, Erkennender und Erkannter. — 4. Warum der Sohn der Erkennende und der Hl. Geist der Erkannte. — 5.—6. Widerlegung von Einwänden. — 7. Proprietäten. — 8.—9. Weitere Einwände. — 10.—11. Ursache der Verschiedenheit der Personen. — 12. Ewigkeit der Erzeugung. — 13.—14. Vorwurf al-Kindîs bezüglich der Zeitlichkeit der Personen. — 15. „Verursachung“ der Personen. — 16. Analogien bei den Vätern. — 17. Einwurf einer notwendigen Vielheit von Personen.

§ 7. Die Menschwerdung des Gottessohnes 37

1. Einwand der Unvereinbarkeit mit dem Wesen Gottes, — 2. mit der Weisheit Gottes, — 3.—4. mit Rücksicht auf den Tod Christi. — 5.—6. Art und Weise der Union; substantielle, — 7. keine akzidentelle Union. — 8. Aktualität und Potentialität bei der Union. — 9. Union nach dem Tode Christi.

Seite

§ 8. Jaḥjâ ibn ʿAdîs Stellung in der christlichen Theologie . 45

1. Erstmalige ausschließliche Bevorzugung der rationatio. — 2. Grund hiezu. — 3. Dogmatische Unkorrektheit als Folge. — 4.—5. Sein Einfluß auf spätere Autoren.

§ 9. Abû 'l-Faraǧ ibn aṭ-Ṭajjib 48

1. Biographisches und Literarisches. — 2. Einheit der göttlichen Substanz, Dreiheit der „Prädikate". — 3. Persönliche Attribute. — 4. Einwurf gegen die Dreizahl derselben. — 5. Vorwurf der Zeitlichkeit derselben.

§ 10. Elias von Nisibis 51

1. Biographisches und Literarisches. — 2. Ableitung der Trinität. — 3. Einwurf gegen die Dreizahl der (wesenhaften) Attribute; Proprietäten. — 4. Gott eine Substanz; Begriff der Substanz bei den Christen. — 5. Begriff der Substanz bei den Philosophen.

§ 11. Das Pseudo-Athanasianische „Buch des Beweises" . . 56

1. Literarhistorisches. — 2. Erkennbarkeit Gottes; Gottesbeweis. — 3. Gottes Unbegrenztheit, — 4. Unfaßbarkeit und Unkörperlichkeit, — 5. Eigenschaften, — 6. Einheit. — 7. Trinität. — 8. Tätigkeiten Gottes.

§ 12. Aṣ-Ṣafî und Abû Isḥâq ibn al-ʿAssâl 63

1. Biographisches und Literarisches; Aṣ-Ṣafî. — 2. Quellen. — 3. Attribute Gottes. — 4. Dreizahl der Personen. — 5. Zusammensetzung des Begriffes Person. — 6. Nähere Veranschaulichung. — 7. Abû Isḥâq; Literarisches. — 8. Trinitätslehre. — 9. Quellen.

§ 13. Daniel ibn al-Ḫattâb 70

1. Biographisches und Literarisches. — 2. Methode. — 3. Gottesbeweis. — 4. Gottes Ewigkeit, — 5. Unfaßbarkeit, — 6. Unkörperlichkeit. — 7. Trinität. — 8. Erzeugung in Gott. — 9. Menschwerdung des Sohnes Gottes.

§ 14. Petrus as-Sadmantî 74

1. Biographisches und Literarisches. — 2. Trinitätslehre.

§ 15. Petrus ibn ar-Râhib 75

1. Biographisches und Literarisches. — 2. Methode. — 3. Zusammengesetztes. — 4. Das Universale, Partikulare, Besondere, Akzidentelle. — 5. Zeitlichkeit der Welt, Ewigkeit des Schöpfers. — 6. Trinitätslehre

§ 1. Das wissenschaftliche Arbeiten und die philosophischen und philosophisch-theologischen Schriften des Jaḥjâ ibn ʿAdî[1].

1. Abû Zakarîjâ Jaḥjâ ibn ʿAdî ibn Hamîd ibn Zakarîjâ, geboren ca. 893 D zu Takrît, Schüler des Abû Bišr Mattâ und des berühmten al-Farâbî in Bagdad, wo er auch selbst als Arzt und philosophischer Lehrer bis zu seinem Tode am 13. August 1285 Gr. = 364 H. (beginnend 21. September 974 D) wirkte, verdient vollauf den Ruhm, der sich an seinen Namen knüpfte, und den ihm die schriftstellerische Nachwelt mit den stereotypen Epitheta „Philosoph", „Dialektiker" (al-manṭiqî) in der Zitation seiner Werke und in den Überschriften der Kopien derselben zollte.

Von seiner Liebe zur Wissenschaft und zur Philosophie im besonderen zeugt schon sein außergewöhnlicher Fleiß, mit welchem er sich durch eigenhändige Abschriften eine stattliche Bibliothek anlegte[2] und durch Übersetzung und Kommentierung zahlreicher Werke der antiken Philosophie für Verbreitung und Nutzbarmachung philosophischer Erkenntnisse förderlich tätig war.

---

[1] Vgl. *Kitâb al Fihrist* (des Ibn an-Nadîm) hrsg. von Gust. Flügel, Leipzig 1871, I S. 264. 244. 246. 248—254. 265. — Ibn Abî Uṣaibiʿa, *Die Reihen der Ärzte*, hrsg. von A. Müller, Königsberg 1884, II S. 235. — Barhebraeus, *Geschichte der Dynastien*, hrsg. von A. Salhani, Beirut 1890, S. 246 f. 93. — F. Wüstenfeld, *Geschichte der arabischen Ärzte und Naturforscher*, Göttingen 1840, S. 56 Nr. 110. — G. Graf, *Die christlich-arabische Literatur*, Straßburg 1905, S. 46—51.

[2] Der Verfasser des *Fihrist* a. a. O. S. 264 erzählt: „Er sprach mit mir eines Tages bei den Papierhändlern, und ich machte ihm Vorhalt wegen seines vielen Schreibens, und er sagte: Was wunderst du dich über meine Ausdauer? Ich schrieb mit meiner Hand zwei Abschriften von der Erklärung des Ṭabarî . . . und schrieb aus den Büchern der Mutakallimûn Ungezähltes, und so wahr ich mir selbst bewußt bin: Ich schreibe bei Tag und Nacht hundert Blätter und weniger."

2. Durch die älteste Quelle über Jaḥjâ ibn ʿAdî's Leben und Schaffen, seinen Zeitgenossen Ibn an-Nadîm, der mit ihm in persönlichem Verkehre stand, ist uns ein Einblick in dessen Privatbücherei gestattet. Ihr Besitzer hatte sich selbst einen Bibliothekskatalog beigelegt[1]. Demnach besaß er: Die Kategorien des Aristoteles samt der Erklärung des Alexander von Aphrodisias, die *φυσικὴ ἀκρόασις* nach der Übersetzung des Ibrahîm ibn Ṣilt und mit der Erklärung des Ṯâbit ibn Qurra, *περὶ ψυχῆς* in einer syrischen Erklärung, *περὶ τὰ ζῷα ἱστορίαι* in der Übersetzung des Ibn al-Batriq, das „Buch der Buchstaben", d. i. die Metaphysik des Aristoteles[2], die Erklärung des Buches al-ʾihlâ („Zurückgezogenheit?") von Porphyrios in der eigenen Handschrift des Übersetzer Isḥâq ibn Ḥonein, das dem Plato zugeschriebene „Buch der Verhältnisse" (kitâb al-munâsabât)[3], die platonischen Dialoge Kraton, Timaios, Erasistratos (?)[4], Sophistes, „die Bücher des Theophroditos" (Schülers des Aristoteles), den „Brief des Diâphratis (?) an Demokratos über den Beweis der Existenz des Schöpfers."

3. Die Übersetzungen des Jaḥjâ ibn ʿAdî sind nach dem Berichte des Verfassers des Fihrist und des Ibn Abî Usaibiʿa teils solche aristotelischer Schriften, teils andere. Zu ersteren gehören die Topik aus dem Syrischen des Isḥâq ibn Ḥonein, die Poëtik aus dem Syrischen des Abû Bišr Mattâ, die Physik, nämlich das erste Buch als Verbesserung der Übersetzung des Sabiers Abû Rauḥ, das zweite Buch als direkte Übersetzung aus dem Syrischen des Isḥâq ibn Ḥonein, *περὶ οὐρανοῦ καὶ κόσμου*, Kategorien, Analytica, „die Leitung der Seele", das „Buch der Buchstaben" zum Teil. Ferner übersetzte er *περὶ σοφιστικῶν ἐλέγχων* des Alexander von Aphrodisias aus dem Syrischen des Theophilî, *περὶ νόμων* des Plato aus der syrischen Übertragung des Isḥâq ibn Ḥonein, mit Verbesserung der schon vorhandenen arabischen Übersetzung, den Dialog Timaios, den Kommentar des Alexander von Aphrodisias

[1] Vgl. A. Baumstark, *Aristoteles bei den Syrern vom 5. bis 8. Jahrhundert*, 1. Bd., Leipzig 1900, S. 55 A. 1.

[2] S. Fr. Dieterici, *Alfarabis philosophische Abhandlungen.* Text. Leyden 1890, S. XVI.

[3] Über die eventuelle Identität dieser Schrift mit dem Dialog *Κρατύλος ἢ περὶ ὀρθότητος ὀνομάτων* s. Flügel *(Fihrist)* a. a. O. II S. 111.

[4] S. ebd.

„über die höchsten Spuren" („de meteoris"?), des Theophrastes Metaphysische Aporien.

4. Eine weitere Entfaltung fand das literarische Schaffen unseres Autors in der Fertigung von Kommentaren zu den alten Philosophen, von denen mit Namen nur seine Erklärung zur Topik des Aristoteles im Anschluß an die Kommentare des Alexander und des Ammonios aufgeführt wird[1].

Dagegen ist erhalten ein leider nur zwei Seiten umfassendes Fragment von einem Kommentar zu einer Schrift eines gewissen Johannes in der Münchener Handschrift ar. 948 (242^{m}), Bl. 52. Der Titel lautet dort: „(Auszug) aus seiner Erklärung philosophischer Worte. Erklärung von Bedeutungen, von Anbâ Jahjâ ibn 'Adî, (scil.) von Bedeutungen dessen, was er auf unsern Vater den Bischof Mâr Jûnânis[2] zurückführt, aus der Lehre (qaul), die zurückgeht auf [H]ierotheos[3] den Seligen, im Jahre 355". Dann folgen die aus dem kommentierten Werke ausgezogenen (8) Sätze mit darangeknüpften Erklärungen in der stereotypen Form: „Was seine Behauptung betrifft . . . so will er damit hinweisen auf . . ." Die erklärten Sätze lauten: „Gott ist ein erstes Gute." „Vom ersten Guten sind ausgeschieden die Intelligenzen ('uqûl)." „Die Intelligenzen würden sich nicht zu ihm hinneigen, wenn sie nicht von ihm geschieden wären." „Die Güte kann nicht größer und nicht veränderlich gedacht werden." „Wenn die Intelligenzen vom höchsten Gute abfallen, so ist ihr Leben ein trauriges Sterben." „Sie sind ähnlich dem, was nicht existiert." „Ihr Wesen ist mit den Sinnen nicht sichtbar." „Darnach breitete sich der Heilige Geist aus über die Intelligenzen, welche ohne Verständnis waren, um Bewegung und Leben und Wissen kundzutun."

Schon die ersten Sätze erinnern lebhaft an die Ausführungen des Areopagiten in De divinis nominibus lib. III. IV. V. über die *ἀγαθαρχία* und die von Gott ausgehende Geisterwelt[4]. Es finden

[1] *Fihrist* I 248. 264.

[2] Die Buchstaben des arabischen Namens sind ohne diakritische Punkte.

[3] Dem Kopisten war jedenfalls der Name nicht geläufig; er läßt ihn ohne diakritische Zeichen und schreibt als zweitletzten Buchstaben r statt w.

[4] Migne, *PG* 3, 680 sqq. Vgl. insbesondere lib. V 8 (*l. c.* 821 C): *καὶ ἐκ τῆς αὐτῆς πάντων αἰτίας αἱ νοηταὶ καὶ νοεραὶ τῶν θεοειδῶν ἀγγέλων οὐσίαι.*

sich aber dort keine der angeführten Sätze wörtlich, und auch inhaltlich nicht in der angegebenen Reihenfolge. Um einen Kommentar zu Pseudo-Dionysianischen Schriften selbst handelt es sich also nicht, wenn auch als Quelle der berührten Lehren der angebliche Lehrer des Areopagiten, „der selige Hierotheos“ [1] namhaft gemacht wird. Nun wissen wir aber, daß Johannes, Bischof von Dara im Anfange des 9. Jahrhunderts, einen Kommentar zu De coelesti hierarchia und De hierarchia ecclesiastica geschrieben hat [2], der mit den Kapiteln über die göttliche Güte und das höchste Gute beginnt [3]. Es legt sich also der Schluß nahe, daß wir in dem Münchener Fragment den Rest von einem Kommentar des Jahjâ ibn ʿAdî zu der bezeichneten Schrift des Johannes von Dara vor uns haben.

5. Das Schwergewicht der wissenschaftlichen und literarischen Arbeit unseres Philosophen liegt aber nicht in der Tradierung und Kommentierung fremden Wissensstoffes, sondern in der eigenen Produktivität, die sich ausschließlich auf das theologische Gebiet erstreckt. Gewiß ist es für Jahjâ ibn ʿAdî ein großes Verdienst, als einer der bedeutendsten und fruchtbarsten Übersetzer der Gelehrtenkaste seines Volkes die antike Philosophie der eben aufblühenden moslimischen Weltweisheit, und zwar in der Form des Aristotelismus und Neuplatonismus, zugänglich gemacht zu haben und so als ein wichtiges Bindeglied in die Entwicklungsgeschichte des höheren Geisteslebens eingetreten zu sein. Mehr Ruhm entsprießt ihm aber meines Erachtens gebührenderweise aus der Nutzbarmachung und Verwertung des in sich aufgenommenen Wissensschatzes für die christliche Theologie.

6. Aus der uns überkommenen Masse seines literarischen Nachlasses sind, entsprechend dem vorwürfigen Thema, zur speziellen Untersuchung folgende Schriften ausgewählt:

---

[1] Das dem Pantheisten Stephan bar Sudaili zugehörige sogenannte *„Buch des Hierotheos“* kommt wegen seines einen ganz andern Stoff behandelnden Inhalts nicht in Frage; vgl. R. Duval, *La littérature syriaque*, Paris 1900, S. 318. 359. — R. Ryssel, *Das Buch des Hierotheos*, in Zschr. für Kirchengeschichte X (1889) 156—158.

[2] R. Duval, a. a. O. S. 318. 390.

[3] J. S. Assemani, *Bibliotheca orientalis* II 120.

I. Abhandlung über die Einzigkeit Gottes. — Nachdem der Verfasser einleitend die verschiedenen Weisen, in welchen die Einheitsbekenner den Einsbegriff für den Schöpfer anwenden, aufgezählt hat, deckt er im ersten, negativen Teile die Falschheit der unzutreffenden Anwendungen auf und legt dann im zweiten, positiven Teile dar, welches im allgemeinen der wahre Sinn des Begriffes Eins ist und im besonderen bei der Aussage desselben vom Schöpfer. — Nach Cod. Monac. ar. 948, Bl. 55^a—63^b.

II. Antwort auf drei Fragen seines Freundes Abû ʿAlî Saʿîd ibn Dâd ʿIsâ i. J. 358:

1. Erkennt der Schöpfer die Teildinge? Wie erkennt er sie? Was für ein Unterschied ist zwischen seiner Erkenntnis der Teildinge und seiner Erkenntnis der Universalien? Wie ist die Behauptung, der Schöpfer kenne die Teildinge, vereinbar mit dem Satze, daß der Wissende und das Gewußte dem Gegenstande nach eins sind?

2. Was ist zu verstehen unter der Vereinigung des Wortes (Logos) mit dem Menschen? Ist das Wohnen des Wortes in uns so gemeint, wie die Akzidenzien in der Substanz sind? oder wie die Seele in dem Leibe?

3. Welches ist der Beweis für die Dreipersönlichkeit des Schöpfers? In welcher Weise wird er lebend, wissend, gütig und weise genannt? Ist jedes dieser Attribute Person? — Ebd. Bl. 64^b—68^a.

III. Darlegung, in welcher Beziehung die Christen in Gott eine Einheit der Substanz und eine Dreiheit der Personen behaupten können, und Widerlegung des Vorwurfes, daß die Christen eine Dreiheit von göttlichen Substanzen und eine substantielle Verschiedenheit der Personen lehrten. — Ebd. Bl. 68^b—71^b.

IV. Eine Apologie der christlichen Grunddogmen, welche sich gegen ein von Abû Muhammad Hârûn mit dem Beinamen Ibn ʿÎsâ al-Warrâq[1] (d. i. „der Papierhändler") verfaßtes Buch über die Glaubenslehre von den drei christlichen Parteien Jakobiten, Nestorianer und Melchiten wendet und Satz für Satz dessen Irr-

[1] S. Šahrastânî, *Religionsparteien und Philosophenschulen*, übers. von Th. Haarbrücker I 71, Halle 1850, S. 213. 216. 291.

tümer aufdeckt. Nachdem der Verfasser im Anschlusse an den Glaubenssatz von der Unität und Trinität die Begriffe Schöpfer, Person, Substanz, Akzidens, Einer erklärt hat, verbreitet er sich weitschweifig über das Verhältnis der Personen zu der einen Substanz und der Personen untereinander, wobei sich seine Ausführungen als Antworten auf die dem Werke des Gegners („des Disputanten") entnommenen Zitate einführen. Nach Cod. Vat. ar. 114, Bl. 1^{b}—21^{b}.

V. Entgegnung auf die Schrift des Philosophen Jaʿqûb al-Kindî „Widerlegung der Christen". Jahjâ ibn ʿAdî wendet sich gegen die vom Moslim aus dem christlichen Trinitätsbekenntnis gezogenen Folgerungen der Zusammensetzung, Verursachung und Zeitlichkeit des göttlichen Wesens[1]. — Nach Cod. Monac. ar. 948 Bl. 89^{b}—92^{b}; 54^{ab}.

VI. Antworten auf verschiedene Fragen über die drei Personen:

1. Ist zwischen den Personen der Gottheit ein Unterschied? Wenn der Unterschied ein substantieller ist, müssen dann nicht die Personen der Art nach verschieden und so auch in der Natur ungleich sein und mehr als eine Substanz? Wenn aber der Unterschied ein akzidenteller ist, dann muß Gott sinnlich wahrnehmbar, folglich auch körperlich sein.

2. Sind die Personen substantiell gleich? Wenn der Vater ein Wort (den Sohn) und Leben (den Heiligen Geist) hat, haben dann nicht auch der Sohn und der Heilige Geist Wort und Leben, so daß es mehr als drei Personen sind? Wenn für die christliche Trinitätslehre das Analogon von der Wärme und Licht ausstrahlenden Sonne genommen wird, so müssen auch Sohn und Geist demgemäß als Kräfte des Vaters bezeichnet werden. — Ebd. Bl. 87^{a}—88^{b}.

VII. „Abhandlung über das, was mit dem Intellekte, dem Erkennenden und dem Erkannten bezeichnet wird." Der vom Intellekte hergenommenen Analogie für die Trinität wird vorausge-

[1] Vgl. die kurze Inhaltsübersicht in *„Kindî wider die Trinität"*, von Th. J. de Boer in *Orientalist. Studien* (Nöldeke-Festschrift), Gießen 1906, I 279–281.

schickt das Gleichnis von den in zwei gegenüberliegenden Spiegeln entstehenden Bildern. — Al-Mašriq V (1902) 368—372.

VIII. Antwort auf eine Anfrage über die Qualitäten der Menschwerdung. So der Titel. In Wirklichkeit werden folgende zwei Themata behandelt:

1. Widerlegung derjenigen, welche den Philosophen und im besonderen dem Aristoteles fälschlich die Lehre unterschieben, man dürfe von Gott die Vollkommenheiten nicht in positiver Weise prädizieren, sondern nur privativ oder mit doppelter Verneinung (nicht unmächtig, nicht unwissend, nicht unsterblich).

2. Erwiderung auf die Menschwerdung Gottes betreffende Bedenken und Fragen: Wieso kann der Schöpfer vom Schoße eines Weibes umschlossen und von ihr geboren und von den Juden beschimpft und gekreuzigt werden? Wieso ist für den Unsterblichen und Unbegrenzten Tod und Begräbnis möglich? Warum läßt der Weise solches mit sich geschehen? War es Zwang oder geschah es zu einem Nutzen und Vergnügen? Widersprach es nicht auch seiner Güte und seinem Vorauswissen? — Nach Cod. Monac. ar. 948 Bl. 82^a—84^a.

IX. Antwort auf drei Fragen bezüglich der Union Christi.

1. „Ihr (Christen) bekennet eine natürliche und eine persönliche Einigung, und daß er einer ist aus der Gottheit und der Menschheit, und daß er gestorben ist. Lastet nun der Tod auf ihm als Ganzem oder auf einem Teil von ihm, d. h. der Menschheit? Falls der Tod bloß diesen Teil berührt, wieso bekennst du einen Tod Gottes?“

2. Wenn der Tod die Natur betroffen hat, wieso kann für Christus noch eine Willensfreiheit bestehen?

3. Ist die Vereinigung zu einer Natur eine aktuelle oder eine potentielle? — Ebd. Bl. 78^b—80^b.

X. Widerlegung des Einwandes, daß die Vereinigung des Gotteswortes mit dem Menschen rücksichtlich des Augenblickes des Todes unmöglich sei. — Ebd. Bl. 84^a—86^a.

XI. Widerlegung der Behauptung, Christus sei einer per accidens. — Ebd. 93^a—94^b.

§ 2. Die Philosophie des Jaḥjâ ibn ʿAdî.

1. Jaḥjâ ibn ʿAdî, „der ehrwürdige Scheich, der Philosoph und Dialektiker", steht in seinem literarischen Schaffen ganz auf dem Boden der Philosophie des Stagiriten. Er fertigte nicht bloß Übersetzungen und Kommentare der aristotelischen und der zu seiner Zeit mit derselben in Harmonie gebrachten neuplatonischen[1] Philosophie, er nahm vielmehr dieselbe völlig in sich auf und verwertete sie, und zwar nahezu ausschließlich, für seine auf die Apologie des Christentums abzielenden Zwecke. Sowohl sein philosophisches Wissen an sich wie die formelle Darbietung desselben sind aristotelischer Provenienz.

2. Seine ausgesprochene Vorliebe zur Spekulation und Dialektik ist das Charakteristische seines überkommenen Schrifttums. Aber nie behandelt er philosophische Fragen und Probleme für sich und selbständig, sondern nur im Zusammenhange mit theologischen Fragen als eine Art Propädeutik für die Lösung der letzteren. Alle Erkenntnisse und Erkenntnismittel des rein natürlichen Wissens sind ihm nur das Normativ und das Rüstzeug zur Darstellung, Verdeutlichung und Begründung des übernatürlichen christlichen Glaubensinhaltes. Wie einem echten und rechten Scholastiker ist ihm die Philosophie — in praxi — die ancilla theologiae. Nur zur vorbereitenden Fundamentierung folgender Vernunftbeweise für theologische Sätze oder zu deren Illustrierung mit Analogien aus dem Gebiete der natürlichen Vernunfterkenntnisse kommen logische und ontologische Begriffsbestimmungen zur Verwendung.

3. Um Wiederholungen zu vermeiden, gebe ich eine kurze Zusammenstellung von Verweisen auf die in den behandelten Schriften gelegentlich niedergelegten philosophischen Ansichten des Jaḥjâ ibn ʿAdî.

a) Aus der Erkenntnistheorie: Erkenntnisquellen s. § 3, 2b. — Sensitive und intellektuelle Erkenntnis ebd. — Begriff des Wissens, weise s. § 3, 2a. — Entstehung des Wissens s. § 4, 6. — „Form des Gewußten" ebd.

[1] Vgl. die Schrift seines Lehrers Fârâbî *„Über die Übereinstimmung zwischen den Ansichten des Plato und Aristoteles"*.

b) Aus der Logik: Begriff s. § 5, 12. — Prädizierung des Ganzen durch die Prädikate seiner Teile s. § 7, 3a. — Richtige und falsche Prädizierungen s. § 7, 7. 9. — Stammwort und abgeleitetes Wort s. § 5, 5. — Gleichnis: „Derjenige, welcher ein Gleichnis für etwas anführt, mit dem es nach irgend einer Beziehung vergleichbar ist, muß nicht darnach trachten, daß das Gleichnis und das Verglichene nach jeder Beziehung gleich sind; denn unmöglich existieren zwei Dinge, zwischen denen gar keine Verschiedenheit ist, denn die Mehrheit hat die Verschiedenheit zur Folge, wie die Verschiedenheit die Mehrheit zur Folge hat" (III).

c) Aus der Metaphysik: Vom Seienden im ontologischen Sinne redet Jaḥjâ ibn ʿAdî an vielen Stellen. Die termini dafür sind: am häufigsten al-maugûd „das Existierende", weniger oft šaiʾ „res" (also so viel wie ens reale) ḏât eigentlich „Wesen". Derselbe terminus ḏât dient auch zum Ausdruck des Begriffes „Wesenheit". — „Washeit" (mâhîja) s. § 4, 6. — „Substanz ist das, was nicht in einem Gegenstande (Subjekt) ist" (IV. V) vgl. § 6, 8. — „Akzidens ist das, was in einem Dinge existiert, jedoch nicht so wie ein Teil des Dinges in demselben, und dessen Bestand nicht frei ist von dem, worin es ist" (IV). „Das Akzidens bedarf zu seiner Existenz einer Substanz, an welcher es existiert" (I). — Vereinigung von Substanz und Akzidens s. § 7, 6. — Universale und Teilding s. § 3, 2a; § 4, 6. — Gattung und Art s. § 5, 10. — Verhältnis ebd. — Verschiedenheit, akzidentelle und substantielle s. § 6, 8. — Potenz und Akt s. § 5, 11; § 7, 8. — Ursache, ihre Arten s. § 6, 15. — Einheit, die Arten des Eins s. § 5, 2 bis 8. 10. 13. — Vielheit s. § 5, 9. 12.

d) Aus der Kosmologie: Erschaffung s. § 4, 3. — Ordnung und Harmonie in der Schöpfung ebd. — Lebewesen (bestehend aus Materie und Form, die beide Substanzen sind) s. § 7, 6. — Der Mensch, ein vernünftiges sterbliches Lebewesen s. § 5, 8; § 7, 9. — Animalischer Geist s. § 5, 7. — Die Seele, sensibel, mit freiem Willen begabt s. § 7, 9. „Es ist klar, daß in den Lebewesen Seelen sind, da mit dem Worte Seele das gemeint ist, wodurch der Leib als ein lebendiger existiert" (II 2).

4. In der Behandlungsweise seiner Themata räumt Jaḥjâ ibn ʿAdî der Dialektik eine dominierende Stellung ein. Seine

Beweisführung, die im allgemeinen in der syllogistischen Form gegeben wird, fußt fast immer auf einer dialektischen Einteilung und Klassifizierung von Begriffen, die er in kritischer Sondierung auf ihre Anwendung für die behandelte Lehre prüft und von denen er die zutreffenden ebenfalls mit Vernunftgründen bestimmt. In andern Fällen schickt er der Bestimmung des wahren Sinnes eines Lehrsatzes eine Anzahl erklärender Vorbegriffe und Definitionen voraus. Entsprechend seiner Bevorzugung der Vernunftargumentation sucht er auch zur Veranschaulichung, ja sogar zur Begründung des theologischen Lehrgehaltes Analogien aus der Welt des Intellektuellen. Gegen die philosophische Betrachtungsweise und rationelle Argumentation tritt auch die auctoritas fast ganz zurück. Er beruft sich zwar einmal auf die Lehre der Väter, von denen er einige mit Namen nennt, ohne aber ein Wort von ihnen zu zitieren (III). Öfters tut er dagegen bezeichnend für seine Arbeitsmethode — des Stagiriten Erwähnung, den er sogar gegen fälschlich ihm unterstellte Doktrinen in Schutz nimmt (VIII 1). Auch die scharfsinnigen, alle Seiten des Gegenstandes berücksichtigenden Erwägungen und absichtliche Hervorhebung der Schwierigkeiten mit daran geknüpften Lösungen verraten aristotelische Art. Die übertriebene Anwendung der Dialektik und die forcierte Begriffstechnik führen ihn allerdings in der Polemik auch zu Sophismen und in der Darstellung der christlichen Glaubensdoktrinen zur dogmatischen Unklarheit (vgl. §§ 4. 6. 8).

§ 3. Die Lehre vom Wesen Gottes.

1. Über das Wesen Gottes im metaphysischen Sinne spricht sich Jaḥjâ ibn ʿAdî aus im Zusammenhange mit der Frage von den essentiellen und persönlichen Attributen Gottes.

Hiebei gilt ihm als metaphysische Wesenheit Gottes die Aseität nach ihrer negativen Seite: Gott ist die erste Ursache, die Ursache der Ursachen, die Ursache alles Verursachten (VIII 1), die Ursache alles Seienden, und hat für sein Dasein keine außer ihm existierende Ursache (II 3). Dieser Satz, mehrfach variiert, gilt ihm als Axiom.

2. Aus dem Begriffe der Selbstursächlichkeit Gottes leitet der Philosoph sodann die absolute Intelligenz als metaphysi-

sche Wesenheit Gottes ab, in folgendem Gedankengange. Zuerst schlägt er den induktiven Weg ein, indem er von der weisen Anordnung und Zweckbestimmung in der Schöpfung auf die Weisheit und das vollkommene Wissen des Schöpfers schließt, und dann folgert er aus den Begriffen „wissen" und „erste Ursache" demonstrativ die göttliche Intelligenz (II 2).

a) „Gott ist weise, wie die Spuren seiner Weisheit in seinen Geschöpfen bezeugen." „Aus der weisen Anordnung der Geschöpfe geht klar hervor die Weisheit des Schöpfers." „Da aber weise so viel bedeutet wie alles das wissend, wovon ausgesagt wird, daß er darin weise ist, und da z. B. die Glieder eines Menschen, die auch ihre weise Zweckbestimmung haben, und jeder einzelne Mensch Teildinge sind, so folgt, daß der Schöpfer die Teildinge weiß, und die Substanz der Teile eines jeden einzelnen, ihre Gestalt, Lage, Maß und ihre Zusammenordnung entsprechend dem jeweiligen Zwecke, zu dem sie bestimmt sind, wie bezüglich des Menschen schon Galenus in seinem Buche von den Nützlichkeiten der Glieder dargetan hat. Weil aber die Universalien [1] Bestandteile in der Definition der Teildinge sind, so muß der Schöpfer auch die Universalien erkennen. Das Wissen des Universale ist konsistent im Wissen des einzelnen Teildinges" [2]. Es steht also fest: Gott ist allweise und allwissend.

b) Aufbauend auf dieser Erklärung der göttlichen Erkenntnis geht nun der Philosoph einen Schritt weiter, indem er die Ursache der Erkenntnis untersucht. „Jeder, der etwas erkennt, hat den Ursprung seines Erkennens entweder in der sinnlichen Wahrnehmung oder im Intellekte. Unmöglich erkennt aber Gott mittels der Sinne; denn die Sinne sind Körper und sind in den Körpern, und der Schöpfer kann nicht Körper sein, wie schon Aristoteles bewiesen hat. Es bleibt also nur übrig, daß er mittels des Intellektes erkennt. Derjenige aber, der durch den Intellekt

[1] Nämlich als genus infimum. — Vgl. *Die Metaphysik Avicennas*, übers. von M. Horten, Halle a. S. 1907, S. 310: „Die Natur des Universellen ist selbst ein Teil der Natur der Individuen; denn das Universelle ist entweder die Arten — diese bestehen aus den Naturen beider Universalia, nämlich des Genus und der Differenz — oder das Universelle ist die Vielheit der Individuen."

[2] Im Anschlusse hieran wird das „Wie" der göttlichen Erkenntnis erörtert, s. § 4, 6.

erkennt, erkennt entweder mittels eines Intellektes, der in ihm ist, also nicht mittels seines Wesens wie der Mensch, oder mittels seines Wesens und nicht mittels eines in ihm existierenden und von seinem Wesen verschiedenen Intellektes." Wäre bei Gott ersteres der Fall, so hätte er eine Ursache, nämlich den in ihm existierenden Intellekt als Ursache seines Erkennens und Wissens. Dies widerspricht aber der Aseität Gottes. Somit erkennt Gott mittels seines Wesens, mit andern Worten: Gott, das göttliche Wesen selbst ist Intellekt (II 3). Das ist auch die Lehre des Aristoteles, der den Schöpfer Intellekt nennt und erklärt, daß er sein eigenes Wesen erkennt[1] (VIII).

3. Das Wesen Gottes unter den beiden Gesichtspunkten der Aseität und der substantiellen Intelligenz definiert Jaḥjâ ibn ʿAdî auch in dem Satze, mit welchem er seinem Gegner das christliche Dogma von der Einheit und Trinität Gottes zu erklären beginnt: „Nach der Lehre der Christen ist der Ewige einer. Mit dem Worte ewig (qadîm, „uranfänglich") weisen sie auf den Schöpfer hin, und mit dem Worte Schöpfer weisen sie auf eine Substanz hin, die Intellekt ist und weise, mächtig und ewig, und welche die Ursache für die Existenz alles Existierenden und für das Werden alles Gewordenen ist" (IV).

§ 4. Die Attribute Gottes.

1. Der Terminus für die Prädizierung oder Attribuierung der göttlichen Vollkommenheiten ist waṣafa, eigentlich „ihn mit etwas beschreiben", „etwas von ihm aussagen". Das, womit er beschrieben, was von ihm ausgesagt wird, ist ṣifa, Prädikat, Attribut, Qualität, Eigenschaft, Bestimmung.

2. Von den göttlichen Attributen (ṣifât) nennt Jaḥjâ ibn ʿAdî immer nur drei, jene nämlich, welche wir als Attribute des göttlichen Lebens und der Tätigkeit zu bezeichnen pflegen: Weisheit (einschließlich Wissen), Güte (als Willensrichtung), Macht. Schon die Veranlassung, aus welcher der Philosoph in extenso

[1] *Metaphysica* l. XII c. 9. — Vgl. *Die Metaphysik Avicennas* S. 517: „Der notwendig Seiende ist reiner Verstand." „Dasjenige Wesen, das seinem innersten Sein nach per se aktuell ist, ist durch sich selbst Verstand." S. 562: „Das notwendig Seiende wird als seinem Wesen nach Verstand bezeichnet."

diese drei Attribute behandelt, läßt uns das Motiv dieser Dreiteilung erkennen; er will nämlich damit den Nichtchristen die Trinitätslehre in etwas verständlich und genießbar machen. Allerdings gibt er am Schlusse auch einen theologischen Grund an.

Die moslimische Philosophie, repräsentiert in Jaqûb al-Kindî, nimmt Anstoß an der gleichzeitigen Prädizierung der Einheit und Dreiheit in Gott. Jahjâ ibn ʿAdî will seinen Gegner aufklären mit der Konstatierung, daß das „ein“ in einem andern Sinne als das „drei“ ausgesagt werden kann und muß: „ein“ in dem Sinne, daß der auf seine Wesenheit hindeutende Ausdruck die Einheit postuliert, „drei“, insofern das eine Wesen gütig, weise und mächtig ist.

3. Was die Erkenntnis dieser drei göttlichen Attribute anbelangt, so wird sie lediglich durch die geschöpflichen Dinge vermittelt, insofern nämlich die Gottheit in ihrer Tätigkeit nach außen „die Spuren“ ihrer Vollkommenheiten hinterlassen hat. Die Güte Gottes und ebenso die Macht Gottes wird abgeleitet aus der Wahrheit von der Zeitlichkeit der Schöpfung (unter Berufung auf Aristoteles) in Verbindung mit der vollkommenen Willensfreiheit des göttlichen Wesens. Die Schöpfung kann nämlich nicht die Folge eines Zwanges oder einer Nötigung sein, „vielmehr existieren die geschöpflichen Dinge dadurch, daß sie mit freiem Willen verursacht sind, folglich aus Güte“. Weil aber die Geschöpfe verursacht sind, und zwar so, daß sie durch die erste Ursache eine Existenz erhalten haben nach vorausgehender Nichtexistenz, so besitzt die erste Ursache die Fähigkeit, die Verursachung zu wirken oder zu unterlassen. Das Vermögen, etwas zu tun oder zu lassen, ist aber Macht. Nun aber „existieren die geschaffenen Dinge — den Augen sichtbar — in der höchsten Harmonie und Weisheit. Die Substanz eines jeden einzelnen Teiles eines jeden Geschöpfes, ihre Zahlen und Maße, ihre Gestalten und Verhältnisse, ihre Lagen, Orte und Zeiten, ihre Tätigkeiten und Passivitäten, alles, was ihnen anhaftet und zukommt, überhaupt alles, was es für sie gibt, ist in der vollkommensten Weise vorhanden, und deshalb, wegen der weisen Anordnung, in welcher sie existieren, können sie ihre Existenz nur von einem haben, der alles weiß, was er will, und weise ist in dem, was er

tut. So folgt also, daß von der (ersten) Ursache die Weisheit ausgesagt werden muß".

4. „Güte, Macht, Weisheit kommen der (ersten) Ursache als Prädikate zu infolge dessen, was ihre in den Geschöpfen existenten Spuren bezeugen. Hiebei ist klar, daß der Sinn (Begriff) von Güte etwas anderes ist als der Sinn (Begriff) von Macht, und die Bedeutung von Weisheit etwas anderes als die beiden anderen Bedeutungen[1]. Und gerade drei Attribute sind es, nicht mehr und nicht weniger: nicht weniger, weil ihre Verminderung der Tatsache widersprechen würde, daß in den ‚Spuren' des Schöpfers bei den kreatürlichen Dingen nicht weniger als drei göttliche Attribute sichtbar sich offenbaren, und nicht mehr als drei, weil die Geschöpfe darin, daß sie so existieren, wie sie sind, keine andere ‚Spur' des Schöpfers als die drei erwähnten bedürfen" (IV).

5. Was im besonderen noch die Allwissenheit Gottes anlangt, so leitet Jaḥjâ ibn ʿAdî dieselbe ab aus der Selbsterkenntnis Gottes: „Da er — nach Aristoteles — sein Wesen weiß (scil. also das höchste, vollkommenste Wesen ist), so ist er auch die Ursache alles Verursachten. Die Ursache ist nun, sofern sie Ursache ist, bezüglich zu den Dingen, deren Ursache sie ist. Ein jedes von den bezüglichen Dingen muß aber gewußt werden zusammen mit dem, wozu es bezüglich ist. So folgt also, daß Gott alles von ihm Verursachte weiß", d. h. nicht bloß sich selbst, sondern auch alles Außergöttliche (VIII 1).

6. Auf die Frage, wie er es weiß, antwortet unser Philosoph: „Dadurch, daß ihre Formen (ṣuwar, Bilder) im Wesen des Wissenden zustande kommen, nämlich so, wie die Formen (Bilder) von etwas, was einem Spiegel gegenüber ist, im Spiegel existieren." Dabei „ist der Unterschied seiner Erkenntnis der Teildinge und seiner Erkenntnis der Universalien derselbe, wie der Unterschied zwischen dem erkannten Dinge selbst", d. h. (nach einer Randglosse) von den Teildingen kommt im Wesen des Wissenden die Form des Teildinges zustande, und vom Universale kommt im Wesen des Wissenden die Form des Universale zustande (ebd.).

[1] Jaḥjâ ibn ʿAdî muß dieses besonders hervorheben, weil die Muʿtaziliten jene Prädikate für identisch unter sich und identisch mit dem Wesen Gottes nahmen; vgl. Šahrastânî, *Religionsparteien und Philosophenschulen* S. 49.

Über den Begriff „Form des Gewußten" kommt Jaḥjâ ibn ʿAdî ausführlich zu sprechen in der Antwort auf die Frage: „Wie ist Gottes Erkenntnis der Teildinge vereinbar mit dem Satze, daß der Wissende und das Gewußte (der Erkennende und das Erkannte) dem Gegenstande nach eins werden" [1]. „Wie schon gesagt, ist das Wissen das Zustandekommen der Form des Gewußten im Wesen des Wissenden. Unter Form des Gewußten verstehen wir aber das, worauf jener Ausdruck hinweist, der seine Washeit (mâhija) beschreibt, und die Washeit eines jeglichen Dinges ist sein Wesen und das, wodurch es das ist, was es ist. Und das Ding, wodurch der Wissende aktuell zum Wissenden wird, ist nichts anderes als die Form des Gewußten, die da ist das Wesen des Gewußten. Also ist das Wesen des Gewußten, wodurch es nämlich das ist, was es ist, und die Form des Wissenden, durch welche er ein Wissender wird, ein und dasselbe Wesen." Demzufolge ist mit obigem Satze noch lange nicht gesagt, daß z. B. der Mensch, wenn er ein Pferd kennt, deshalb ein Pferd werden muß, weil wir sagen: der Wissende und das Gewußte werden dem Gegenstande nach eins, oder daß Gott zu einem der von ihm erkannten geschöpflichen Teildinge wird (ebd.).

§ 5. Die Einheit Gottes.

1. Im Beweis der göttlichen Einheit geht Jaḥjâ ibn ʿAdî sowohl in seiner grundlegenden Abhandlung „über die Einzigkeit Gottes" (I) wie in seiner Polemik gegen Ibn ʿIsâ al-Warrâq (IV) aus von dem Begriffe „eins".

Die Bekenner der Einzigkeit des Schöpfers, sagt er in I, sind verschiedener Meinung betreffs des Sinnes, in welchem das Eins von ihm ausgesagt wird. Es sind 6 Gruppen, die da lehren: 1) Das Einheitsbekenntnis wolle nur den Begriff der Vielheit negieren, nicht aber die Einheit bejahen; 2) der Schöpfer sei einer in dem Sinne, daß es nichts gibt, was ihm gleicht (einzigartig);

[1] Dies die tatsächliche Lehre al-Kindîs: „Wie das Wahrgenommene mit der Sinneswahrnehmung eins ist, so ist es auch das von der Vernunft Erfaßte mit der Vernunft selbst." De Boer, *Geschichte der Philosophie im Islam*, Stuttgart 1901, S. 94.

3) im Sinne eines Anfanges (scil. einer nachfolgenden Reihe, mathematische Einheit); 4) in der Bedeutung eines abgeleiteten Begriffes wie bei den außergöttlichen Dingen; 5) in dem Sinne, daß er einer ist in jeder Beziehung und in gar keiner Beziehung mehrfach; 6) in dem Sinne, daß er einer ist nach einer Beziehung und mehrfach nach einer andern Beziehung. Jaḥjâ ibn ʿAdî nimmt nun zu jeder dieser Erklärungen Stellung.

2. Die erste ist „eine sich selbst widersprechende Behauptung". Die zweite kann wieder in zweifachem Sinne gemeint sein, entweder so, daß jedes Seiende in allem, was von ihm ausgesagt werden kann, vom Schöpfer verschieden ist (totale Verschiedenheit), oder so, daß es nichts gibt, was in gar allen Stücken eine Ähnlichkeit mit dem Schöpfer hat, wenn es auch immerhin in irgend einer seiner Eigenschaften mit ihm übereinstimmt (partielle Verschiedenheit). Im ersten Falle glaubt nun Jaḥjâ ibn ʿAdî seinen Gegner ad absurdum führen zu können, wenn er folgert: Wenn der Schöpfer jedem Existenzdinge unähnlich ist, so ist jedes einzelne derselben auch dem Schöpfer unähnlich. Wenigstens im beiderseitigen Unähnlichsein sind also die Existenzdinge dem Schöpfer ähnlich. Oder — wobei der Philosoph in einen unverzeihlichen Paralogismus verfällt: angenommen, der Schöpfer sei in gar allen Stücken und nach jeder Beziehung von den außergöttlichen Existenzwesen verschieden, so ist er z. B. auch vom Menschen verschieden in allen Stücken (Obersatz). Vom Menschen wird aber ausgesagt, daß er nicht Engel, nicht Tier, nicht Pflanze, nicht Beseeltes, nicht Erde, überhaupt nicht jegliches außer ihm seiende Wesen ist (negativer Untersatz!). Folglich wäre Gott nicht Nicht-Tier, nicht Nicht-Pflanze usw., nicht Nicht-Außermenschliches, d. h., da die Verneinung einer Verneinung Bejahung ist, Gott ist Tier usw. Oder wenn man das Pferd als Beispiel nimmt, von dem prädiziert wird, daß es nicht Mensch ist, so müßte sich in analoger Schlußfolgerung ergeben: Gott ist Mensch, oder noch mehr: da ja Gott — nach obiger Voraussetzung — von allen außergöttlichen Dingen insgesamt nach jeder Beziehung verschieden ist, wäre Gott äqual der Summe alles außer ihm Seienden. Die Annahme einer partiellen Verschiedenheit wird nicht weniger unglücklich „abgetan" mit folgender Tautologie: Wenn

ein jedes der Existenzwesen etwas ähnliches mit dem Schöpfer in sich hat, ohne in allen Stücken mit ihm übereinzustimmen, so ist doch das Anderssein in einem Stücke, also die Verschiedenheit eine beiden (dem Schöpfer und dem einzelnen außergöttlichen Wesen) gemeinsame Eigenschaft. Es folgt also für beide eine Verschiedenheit in einem Stücke und eine Übereinstimmung in einem andern Stücke, womit die Supposition widerlegt ist.

3. Das Prädikat der Einheit bei Gott in mathematischem Sinne verstanden, so würde man gleichfalls absurden Konsequenzen nicht entkommen. In diesem Sinne wäre das Eins Ausgangspunkt oder Prinzip einer Reihe von Zahlen gleichwertiger Benennungen und würde außer dem einen Schöpfer wenigstens noch einen zweiten bzw. mehrere Schöpfer bedingen. Beide müßten „gleich erhaben und majestätisch sein, keiner vorzüglicher als der andere, ohne Unterschied in ihren Namen und ihren Existenzen", „beide erste Ursache". Wollte man dieser Konsequenz sich nicht fügen, aber doch bei der Auffassung einer mathematischen Einheit beharren und nicht zugeben, daß zu dem Eins noch etwas hinzukommt, so daß ein Zweites entsteht, dann müßte man überhaupt die numerische Vielheit des Seienden negieren und alles Seiende bloß in der Einheit existieren lassen — eine wahnwitzige Ungereimtheit.

4. Die an vierter Stelle genannte Erklärung supponiert, daß der Terminus „Eins" (nicht grammatikalisch, aber logisch) abgeleitet ist von einem vom Wesen des Schöpfers verschiedenen Begriffe „Einheit", der in dem Schöpfer existent sein soll wie die Einheit in den außergöttlichen Dingen[1]. Jaḥjā ibn ʿAdī aber zieht aus dieser für Gott unzutreffenden Begriffsbestimmung folgende Konsequenzen: a) Entweder müßten von der Gottheit zwei ewige Begriffe ausgesagt werden, „das Wesen, für welches der Terminus abgeleitet, und das eines genannt wird (d. i. Gott), und dieses wäre mit einem Akzidens behaftet, und dann das Wesen, aus

[1] Zum näheren Verständnis vgl. *Die Metaphysik Avicennas*, S. 152 und 500, wo eine solche Begriffsbestimmung der neupythagoreischen Schule zugeschrieben wird, der zufolge z. B. die „Einheit" des Wassers verschieden ist vom Wesen des Wassers.

dessen Namen die Ableitung erfolgt, d. i. die Einheit, durch welche das erste eines wird, und das wäre ein Akzidens". b) Falls aber das zweite nicht ewig wäre, so müßte man sagen: Das Wesen der (ersten) Ursache war ursprünglich nicht eines und ist erst später eines geworden. Wenn aber das göttliche Wesen erst durch die zu ihm akzidentell hinzugekommene Einheit und nicht in sich selbst eines ist, so wäre es in sich selbst oder wesenhaft mehrfach und nur akzidentell eines. c) Würde man aber das Wesen auf gleiche Stufe stellen wie die Einheit, so wäre es wie diese zeitlich und somit verursacht. d) Unter der Annahme, daß das Wesen ewig und die Einheit zeitlich ist, läge die Ursache des Einswerdens für das Wesen entweder in diesem selbst oder in etwas anderem. Hätte das Wesen selbst seine Einheit verursacht, so wäre auch letztere ewig, was im Widerspruch mit der Annahme steht. Ist die Ursache der Einheit etwas Außergöttliches, so kann diese Ursache wieder entweder ewig oder zeitlich sein. Eine ewige Ursache der Einheit macht auch die Einheit ewig — widersprechend der Supposition, eine zeitliche Ursache führt aber auf Grund des Kausalitätsprinzips schließlich auch zu einer ewigen Ursache und damit zur Ewigkeit der Einheit. e) In der umgekehrten Annahme der Zeitlichkeit des Wesens und der Ewigkeit der Einheit hätte jenes die Ursache seines Daseins entweder in sich selbst oder in etwas anderem. Letzteres hieße „der Ursache der Ursachen" eine Ursache geben. Im andern Falle „wäre das Wesen existent und zugleich nicht existent zu einer und derselben Zeit und nach einer und derselben Beziehung: existent nämlich, sofern es die Ursache des Daseins seines Wesens setzt, und nicht existent, sofern es bezüglich seines Daseins verursacht ist. Die Einheit aber wäre ihrerseits ewig und nicht ewig zugleich: ewig nach der Annahme und nicht ewig, insofern das Wesen, dem die Einheit als Akzidens inhäriert, und dessen die Einheit in ihrer Existenz bedarf, und vor dem sie nicht existieren kann, nicht ewig ist".

5. Nach Bloßlegung der Widersinnigkeit der falschen Begriffsbestimmungen bezüglich der Einheit Gottes bespricht der Philosoph die fünfte der eingangs angezeigten Möglichkeiten, derzufolge das Einheitsprädikat in dem Sinne Gott gegeben würde, daß er „einer

nach jeder Beziehung und in keiner Beziehung mehrfach" wäre. Der Terminus „einer" kann nur aufgefaßt werden als Stammwort oder als abgeleitetes Wort. „Unter ‚Stammwort' (Wurzel) verstehe das, was einen Hinweis darbietet auf das Wesen des Benannten ohne Vermittlung eines in ihm befindlichen Dinges, aus dessen Namen das Benannte abgeleitet ist, wie z. B. Zeid[1]. Unter ‚abgeleitet' verstehe das, was auf den Genannten hinweist durch Vermittlung eines in ihm befindlichen Dinges, aus dessen Namen er abgeleitet ist, wie wenn man sagt: ‚der Schreiber'. Denn dieses Wort deutet auf den so Genannten hin mittels seiner Schrift (seiner Beschäftigung mit dem Schreiben), woraus jener Terminus (Schreiber) abgeleitet ist." Läßt man nun den Terminus „einer" in der Prädizierung Gottes nicht ein abgeleitetes Nomen sein, so ist „der Eine" (als Stammwort) das Prinzip von etwas Vielfachem, d. i. einer Addition von „Einern". Die Vielheit aber fordert wieder eine Verschiedenheit, nämlich daß jedes einzelne Glied (Einer) etwas anderes ist als die übrigen. Somit ist diese Auffassung von Eins von Gott ausgeschlossen. Nimmt man aber „Eins" für ein Derivat, so werden für Gott zwei Begriffe postuliert: Der Begriff des Wesens und der im Wesen enthaltene Begriff, von dem die Prädikation „er ist einer" abgeleitet ist, d. i. die Einheit (vgl. das Analogon „Zeid, der Schreiber"). Das Absurde dieser Schlußfolgerung infolge der falschen Prämissen ist schon oben dargelegt.

6. Nachdem also auch die Unmöglichkeit der an fünfter Stelle genannten Auffassung des Einsbegriffes feststeht, bleibt als Wahrheit übrig: „Gott ist einer in einer Beziehung und mehr in anderer Beziehung." Ohne sich weiter über den Sinn dieses Satzes an dieser Stelle auszusprechen, läßt Jaḥjà ibn ʿAdi doch erraten, daß er mit ihm das christliche Dogma von der göttlichen Einheit und Trinität retten will.

7. Um noch mehr dem Inhalte des Einheitsbekenntnisses nahe zu kommen und denselben zu bestimmen, untersucht der Philosoph, welche von den verschiedenen Einsarten auf „die erste Ursache" zutrifft. Er zählt (in I u. IV) sechs „Teile" des

[1] Mit dem einzigen Namen Zeid ist der Träger dieses Namens wesentlich bestimmt.

Einsbegriffes auf: 1) Eins der Gattung nach, z. B. „Lebewesen“ als ein einziger, viele Arten wie Mensch, Pferd, Esel u. a. umfassender Gattungsbegriff; 2) eins der Art nach, z. B. Mensch als einziger Artbegriff, der viele Individuen wie Zeid, ʿAmru, Ḫâlid umfaßt; 3) eins dem Verhältnis nach, das zwischen zwei Dingen besteht, wie das Verhältnis zwischen Quelle und den Flüssen, die sie ausströmt, „das Verhältnis des animalischen (Zusatz in I) Geistes, der im Herzen ist, zum animalischen Geiste, der in den Säften ist, wenn sie durch denselben zubereitet werden, auch das Verhältnis der Verdoppelung wie zwischen 2 und 1, 4 und 2, 200 und 100, 2000 und 1000; ferner eins der Zahl nach, wovon die folgenden drei „Teile“ als Unterstufen gelten können, nämlich 4) „das Eins der Unteilbarkeit, wie in den Qualitäten, z. B. Punkt, Anfang der Bewegung, Augenblick; 5) das Eins der Zusammensetzung oder Vereinigung, z. B. ein Körper, ein Strich, eine Ebene, ein Ort, eine Zeit, überhaupt alle Qualitäten, welche aktuell eine oder mehrere Begrenzungen haben. Der Körper ist einer, wenn für ihn aktuelle Begrenzungen existieren, die ihn von den andern Körpern außer ihm absondern. Dasselbe gilt von der Ebene und vom Strich und vom Orte. Was die Zeit anbelangt, so ist sie nur darin eine, daß man den Teil, auf welchen mit dem Eins hingewiesen wird, durch aktuelle Begrenzungen von allen andern Zeitteilen außer ihm abgesondert sich vorstellt“ (IV). 6) das Eins dem Begriffe nach, in dem Sinne, daß z. B. auf einen und denselben Begriff „Mensch“ als etwas Lebendiges, Vernunftbegabtes (Sprechendes), Sterbliches hingewiesen wird, ob man das Wort ʾinsân oder bašar gebraucht, oder auf den einen Begriff „Esel“ mit dem Wort ḥamâr oder ʿîr.

8. Eine zweite Einteilung des Einsbegriffes kennt Jahjâ ibn ʿAdî unter dem Gesichtspunkte der modi (gihât), deren es drei Paare sind: 1) das aktuelle und das potentielle Eins. Ein aktuelles Eins sind z. B. zwei diakritische Punkte (über einem arabischen Buchstaben); beide sind zwei aktuell existierende Dinge, jeder für sich abgegrenzt, und doch als ein mit einem Schriftzug gemachtes Paar in actu zusammen eines. Ein potentielles Eins liegt vor beim Wasser und Wein, die in zwei verschiedenen Gefäßen sind; sie haben die Potenz, ein Körper zu werden, wenn

sie in einem Gefäße vereinigt werden (I). 2) das gegenständliche und das logische (begriffliche) Eins. Einer dem Gegenstande oder dem Subjekte nach ist gemeint, „wenn man z. B. sagt: der Mensch und der Lachende ist einer, indem man damit sagen will, daß das Subjekt, von welchem prädiziert wird, daß es Mensch ist, und das Subjekt, von welchem prädiziert wird, daß es lacht, ein und dasselbe ist, wenngleich der Begriff Mensch und der Begriff Lacher verschieden sind" (IV). Begrifflich einer, bei Vorhandensein mehrerer Subjekte ist aber „der Mensch", denn das, was sein Begriff sagen will, lebendig, vernünftig, sterblich, kommt als Einheit dem Zeid, ʿAbdallah und Ḫâlid und allen andern menschlichen Individuen zu (ebd.). — 3) das wesentliche und das akzidentelle Eins. Ersteres liegt vor bei einem einzelnen Körper, einer einzelnen Linie, einer einzelnen Ebene. Ein Beispiel für letzteres ist das Heer; denn die vielen zu ihm gehörenden Wesen (an einer andern Stelle sind sie aufgezählt: Menschen, Pferde, Maultiere) sind eines nicht durch sich selbst, sondern nur akzidentell, nämlich infolge ihrer Ansammlung an einem Orte und der Führung unter einem Oberhaupte (I).

9. Die Einteilung des Einsbegriffes (in 6 „Teile" und 6 „modi") findet seine Anwendung auch auf den Begriff der Vielheit. Was dort in der Einzahl ausgesagt wird, wird hier in der Mehrzahl genommen. So gibt es eine Vielheit der Gattung nach, z. B. (viele) Tiere, Pflanzen, „und alles, was unter die Kategorien des Wieviel und des Wie fällt".

10. Nun prüft Jaḥjâ ibn ʿAdî jeden „Teil" und jeden „modus" des Eins auf seine Anwendbarkeit auf die erste Ursache. Letztere kann nicht eine Einheit als Gattung oder als Art sein, „denn Gattungen und Arten bedürfen darin, daß sie ein wesentliches Dasein haben, der Individuen", sind also verursacht; auch nicht als Verhältnis, „denn das Verhältnis ist ein Akzidens an dem in Verhältnis Stehenden, und das Akzidens bedarf in seiner Existenz einer Substanz", welcher es inhäriert, ist also wieder verursacht. Unmöglich ist ferner die erste Ursache eins als Zusammengesetztes, „da sie weder Körper ist, wie Aristoteles in der 8. Abhandlung seines Buches über das natürliche Hören[1] hinlänglich klar be-

[1] *Φυσικὴ ἀκρόασις* lib. VIII c. 6.

wiesen hat, noch Ebene noch Linie noch Ort noch Zeit, was alles Akzidenzien sind und somit verursacht"; ebenso als Unteilbares, d. i. Anfang des Geteilten, „denn alles, was hieher gehört, wie Einheit (wir würden sagen: Nummer eins), Punkt, Augenblick, Anfang der Bewegung, hat Bestand und Existenz nur in dem, wofür es Anfang ist; die Einheit läßt, wenn sie vervielfacht wird, eine Zahl entstehen, der Punkt, wenn (mit ihm) eine Bewegung stattfindet, die Linie, und aus dem Augenblicke entsteht die Zeit und aus dem Anfang der Bewegung die Bewegung. Dies alles sind Akzidenzien, Akzidenzien aber sind verursacht".

Somit bleibt für die erste Ursache nur übrig die begriffliche Einheit. Das Begriffswort für die Bestimmung der ersten Ursache ist „einer". Jaḥjâ ibn ʿAdî will offenbar sagen: Der Einheitsbegriff gehört zum Wesen Gottes. Der „Eine" und der „Seiende" sind ein und derselbe, nämlich die erste Ursache. Das Einssein und das Existieren sind in Gott keine zwei verschiedene Begriffe, sondern nur einer [1].

11. Was noch die modi des Eins anbelangt, so kann von Gott nicht die potentielle Einzigkeit ausgesagt werden. Denn „jede Potenz bedarf, wenn das, was in ihr ist, zum Akte herauskommen soll, einer Ursache, welche sie dazu herausführt: folglich wäre die (erste) Ursache verursacht. Wenn aber die Einzigkeit in ihr nicht potentiell ist, so muß sie in ihr aktuell sein." Ferner muß die Einheit der ersten Ursache wesentlich, kann unmöglich akzidentell sein, denn im letzteren Falle wäre ihr die Einheit aufgezwungen als eine solche, welche eine Vielheit (wie z. B. beim Heere) zu eins zusammenfaßt. Endlich muß die Einheit der ersten Ursache „gegenständlich" sein, weil sie auch begrifflich ist, und ihr Begriff nur ein Wesen bestimmt [2].

12. Die Vielheit betreffend, sind von Gott alle jene „Teile" und „modi" des Vielfachen von Gott auszuschließen, welche mit den für ihn unmöglichen „Teilen" und „modi" des Eins korrespon-

[1] Vgl. Avicennas *Metaphysik* S. 500: „Der notwendig Seiende wird als notwendig Seiender verstanden und begrifflich gefaßt, ebenso als einer."

[2] Die allzu prägnante Stelle heißt: „Die erste Ursache muß eine sein dem Gegenstande nach. Denn es ist schon bewiesen, daß sie eine dem Begriffe nach ist, und der Begriff weist nur auf ein Wesen hin."

dieren, also die Vielheit der Gattung, der Art, der Relation, des Zusammengesetzten. Wohl aber trifft für die erste Ursache eine begriffliche Mehrheit zu — von Jaḥjâ ibn ʿAdi zugestanden und zu beweisen gesucht mit Rücksicht auf die Trinität. Sein Beweis ist: „Da der Begriff (al-ḥadd) ein mehrere Teile zusammenfassender Ausdruck ist, so weist jeder dieser Teile auf eine andere Bedeutung hin, die verschieden ist von der Bedeutung, auf welche die übrigen Teile hinweisen“ [1]. Deshalb sind in der ersten Ursache die beiden Bedeutungen: Einheit und Vielheit vereinigt, die Einheit rücksichtlich der Gesamtheit des Begriffes (Gott!) und die Vielheit rücksichtlich der Teile des Begriffes (Personen!).

13. Zu der für Gott modifizierten Einheit kommt Jaḥjâ ibn ʿAdi auch noch mit einer dritten Einteilung des Einsbegriffes: „Das Eins wird auch noch eingeteilt in ein einfaches Eins, nämlich das, was nicht in mehr als eine Bedeutung aufzulösen ist, wie die erste Materie, und in ein Eins, dessen Wesen aus mehr als einem Dinge besteht. Diese (letztere) Art des Eins ist wieder zweifach: 1) Dasjenige, in welchem jene Bestandteile seines Wesens (zuerst) voneinander getrennt waren und erst später zusammengekommen sind; dies trifft zu bei der Zusammensetzung, Zusammenstellung, Vermischung und Vermengung; 2) das, worin die Bestandteile des Wesens nicht erst später zusammengekommen sind, nachdem sie vorher getrennt waren, worin vielmehr zwischen den einzelnen Dingen (Bestandteilen) nur das Denken eine Unterscheidung macht; in Wirklichkeit existieren jene Dinge nur auf Grund dessen, worauf sie beruhen in jenem Eins, das aus ihnen seinen Bestand hat. So ist es mit den Bedeutungen, welche vom Schöpfer prädiziert werden. Denn es wird von ihm ausgesagt, daß er Substanz, d. h. daß er nicht in einem Subjekte ist und nicht so ist wie der Teil eines Gegenstandes, und daß sein Bestand nicht frei sein kann von dem, was in ihm ist. Es wird aber von ihm noch ausgesagt, daß er gütig, weise und mächtig ist, und diese Bedeutungen waren in keiner Weise je voneinander getrennt und sind nicht erst später zusammengekommen“ (IV).

[1] Z. B. die begriffliche Einheit „Mensch“ umfaßt die drei Teilbegriffe: lebendig, vernünftig, sterblich.

§ 6. Die Lehre von der Trinität.

1. Aus dem Satze: „Gott ist wesenhafte, absolute Intelligenz" konstruiert Jaḥjâ ibn ʿAdî ein argumentum ex ratione für die Trinität Gottes. Seine Argumentation lautet kurz so: „Gott erkennt (ʿaqala) mittels seines Wesens, er selbst ist Intellekt. Sein Wesen ist also erkannt. Somit ist Gott Intellekt, Erkennender und Erkanntes (ʿaql, ʿâqil, maʿqûl), das will heißen: er ist drei Personen, nicht mehr und nicht weniger" (II 3). In dieser Form erscheinen die Sätze als eine demonstrative Ermittelung des Trinitätsgeheimnisses. Aber an anderm Orte will der Philosoph die aus der wesenhaften Intelligenz abgeleitete Trias doch nur als ein Gleichnis oder eine Analogie (tamṯil, mumâṯila) aufgefaßt wissen.

2. In weitschweifiger Erläuterung der gegenseitigen Beziehungen der so gedachten Personen unter sich und ihrer Beziehung zum göttlichen Wesen verbreitet er sich nämlich über den Gegenstand in einer eigenen Abhandlung (VII), in deren erstem Teil er mit einem „Gleichnis aus den sichtbaren Dingen", dem zweifach reflektierten Bilde in einem Spiegel, seine These zu veranschaulichen sucht. Wenn wir zwei Spiegel, sagt er, einander gegenüberhalten, so finden wir in jedem der beiden das Bild von allem, was ihm gegenübersteht. Nun steht ein jeder Spiegel dem andern gegenüber, also ist auch in jedem das Bild des andern samt allem, was vom ersten Spiegel im Bilde aufgenommen wird. Es entstehen „drei Zustände, deren jeder verschieden ist von den beiden andern Zuständen. Der erste Zustand ist derjenige, welchen der Spiegel in seiner eigenen Existenz hat, nämlich das Bild (A), das sich in dem Stahle findet, oder in einem andern geschliffenen Körper, der ein Bild von dem aufnimmt, was ihm gegenüber ist. Es ist klar, daß dieses Bild (A) in diesem Zustande die Ursache für die Existenz des Bildes in den beiden andern Zuständen ist. Würden wir uns nämlich die Hinwegnahme dieses Bildes uns vorstellen, so würde auch jenes Bild (B), das im gegenüberstehenden Spiegel ist, nicht existieren. Und wenn letzteres (B) nicht existiert, so legt sich das Bild auch nicht zusammen in dem Spiegel, von welchem es ursprünglich ausgeht," d. h. es kann auch im ersten Spiegel nicht wieder reflektiert erscheinen (C). Positiv aus-

gedrückt haben wir 1) das Bild (A) irgend eines Gegenstandes im ersten Spiegel, 2) dasselbe Bild reflektiert im zweiten, gegenüberstehenden Spiegel (B), 3) dieses wieder reflektiert auf den ersten Spiegel (C) und zusammenfallend („zusammengefaltet") mit dem zuerst erscheinenden Bilde (A). „Es ist also klar, daß die Existenz des im Stahle erscheinenden Bildes (A) die Ursache der beiden andern ist (B und C), da mit seiner Wegnahme, die wir uns etwa vorstellen, auch die beiden andern weggenommen sind, und wenn die beiden andern vorhanden sind, auch jenes vorhanden ist. Diese Art von Existenz (von A) ist ein Analogon für die Existenz des Vaters, indem er die Ursache für den Sohn und für den Geist ist, die beide von ihm verursacht sind." „Der zweite Zustand ist die Existenz dieses selben Bildes in dem gegenüberliegenden Spiegel (als B), und hierin ist diese Art der Existenz ein Analogon dafür, daß vom Geiste prädiziert wird, er sei ausgehend, hervorgehend aus dem Vater." „Der dritte Zustand ist die Eigentümlichkeit des Zusammengefaltetseins (C) in dem (ersten) Spiegel, von welchem das Bild ausgeht, und dies ist ein Analogon[1] für das, was vom Sohne prädiziert wird, dem nach zwei Gesichtspunkten eine Wechselbeziehung zum Vater zukommt, eine bezüglich des Abbildes, eine andere in seiner Existenz im Wesen des Vaters und nicht außer ihm." Nach Jaḥjâ ibn ʿAdi hat also der Sohn zwei Relationen zum Vater: 1) er ist ein Abbild des Vaters, 2) er existiert im Wesen des Vaters.

„Es ist klar, daß dieses Bild, indem es nur ein Bild ist und durchaus nicht ein durch die drei Prädikate (Qualifikationen, ṣifât) vervielfältigtes Bild, wobei aber doch ihre Prädikate verschieden bleiben, zu drei supposita (mauḍaʾât) wird, von welchen die Bedeutung eines jeden verschieden ist von der Bedeutung der beiden anderen." „Das Bild im Stahle (A) ist anders als das Bild (B), welches sich in dem dem Stahle gegenüberstehenden Spiegel darstellt, und anders als das Bild (C), welches (reflektiert) sich in dem Spiegel (Stahle) darstellt, der das Bild zuerst hat, aber nicht insofern es Bild ist (— das Bild bleibt sich immer gleich —), sondern nur (in seinem Existenzgrund und seiner Existenzweise),

[1] Im Texte (S. 370 Z. 1. 2) sind hier die Worte muqâbila und mumâṯila umzustellen.

insofern es 1) in dem Stahl, 2) in dem gegenüberliegenden Spiegel existiert, 3) auf den Stahl, der es zuerst hat, reflektiert wird. So ist klar und deutlich gemacht, daß es sich um ein einziges Bild handelt, insofern es Bild ist, und daß es, wenn mit ihm die Zustände, oder wenn du willst, sage: die Prädikate in Verbindung gebracht werden, zu drei Dingen wird, die als eines gelten, sofern es Bild ist, und vervielfältigt in seinen Prädikaten.

Diese Vergleichung — wenn sie auch nur geschieht, weil sie sinnenfälliger ist — ist einleuchtender als die Vergleichung mit dem Intellekte, dem Erkennenden und dem Erkannten und geht dem Verständnis näher. Aber die Vergleichung mit dem Intellekte trifft die Ähnlichkeit mehr als dieses und ist würdiger."

3. Dann geht Jahjâ ibn 'Adî zur ausführlichen Demonstration des gekennzeichneten, vom Intellekte abgeleiteten Verhältnisses der drei Personen über.

„Indem ein jeder, der erkennt, nur mit dem Intellekte erkennt, und der Intellekt (auch) etwas von den erkannten Dingen ist, so ist klar, daß der Intellekt selbst nur mit dem Intellekte erkannt wird. Auch ist es klar, daß der (scil. göttliche) Intellekt ein existierendes Wesen ist, und daß die Bedeutung von ‚er ist Intellekt' nicht auch die Bedeutung enthält: ‚er ist erkennend' oder ‚erkannt'. Denn der Sinn von ‚erkannt sein' ist ein anderer als der Sinn von ‚Intellekt' oder von ‚nicht erkannt' oder von ‚erkennen'. Es leuchtet aber einem jeden, der gesunden Verstand hat, ein, daß, wenn er ein solcher ist, der sein eigenes Wesen erkennt, für ihn die Bedeutung des Erkennenden eintritt, insofern er sein Wesen erkennt. Und insofern er derjenige ist, den sein Wesen erkennt, ist er erkannt durch sein Wesen. So treten also für ihn drei verschiedene Prädizierungen ein, nämlich: er ist Intellekt, er ist Erkennender, und er ist Erkannter, und ist dabei nur ein Wesen. Derjenige nämlich, welcher Intellekt ist, ist in sich selbst auch derjenige, welcher erkennt, und welcher erkannt ist. Insofern mit seinem Namen ‚der Intellekt' nur sein Wesen in abstraktem Sinne bezeichnet wird, ohne daß etwas anderes zu seinem Wesen in Beziehung gebracht wird, ist er die Ursache der beiden andern Eigenschaften (na'ât), deren jede einzelne mit Recht diesem Wesen zugeschrieben wird, während die Bedeutung

‚Intellekt' sich nur auf das abstrakt genommene Wesen bezieht. Und insofern dieses Wesen sich selbst denkend bildet, wird von ihm ausgesagt, daß es erkennend ist, und insofern es in der Vorstellung gebildet (d. i. gedacht) ist, wird von ihm ausgesagt, daß es erkannt ist . . . So ist also der Intellekt ein Analogon für den Vater, indem der Vater die Ursache des Sohnes und des Geistes ist. Und weil der Begriff ‚erkennend' für den Intellekt existiert und von ihm nicht ausgeschlossen ist, deshalb ist das Wesen des Erkennenden nicht getrennt vom Wesen des Intellektes und ist nicht etwas, was außerhalb seiner ist, und so ist der Erkennende ein Analogon für den Sohn, indem die Natur des Sohnes und die Natur des Vaters eine ist. Und insofern der Intellekt erkannt ist, ist er ein Analogon für den Geist, indem der Geist vom Vater kommt und von ihm ausgeht, gleich wie das Erkannte, insofern es ein Erkanntes ist, vom Erkennenden herkommt und zu ihm zurückgeht" [1].

An einer andern Stelle (IV Anfang) faßt Jaḥjâ ibn ʿAdî die hier in extenso gegebene Deduktion in den Sätzen zusammen: „Mit dem Namen Vater weisen die Christen auf die Substanz hin, welche sie Schöpfer nennen, wenn er als absoluter Intellekt gedacht wird. Mit dem Namen Sohn weisen sie auf den Schöpfer hin, wenn er gedacht wird als einer, der sein Wesen (sich selbst)

[1] Wie sehr Jaḥjâ ibn ʿAdî auch einer philosophischen Betrachtungsweise bei den Moslims nahekommt, zeigt folgende Parallele in Avicennas *Metaphysik* S. 518: „Weil er seinem Wesen nach Verstand ist, ist er auch durch sich und in sich begrifflich faßbar, und daher ist er in bezug auf sein Wesen begrifflich erkennbar. Sein Wesen ist daher Verstand, Verstehender und Gedachtes, jedoch nicht in der Weise, als ob in ihm eine Vielheit von Dingen existierte." „. . . Der erste Seiende ist, wenn du ihn betrachtest, insofern er eine unkörperliche Wesenheit besitzt, ein Denkender, und wenn du ihn betrachtest, insofern er eine unkörperliche Wesenheit besitzt, die in einem realen Dinge präsent wird, ist er begrifflich erfaßbar und erkannt. Dieses reale Wesen (das erkennt und erkannt wird) ist sein Wesen selbst. Daher ist er denkend, weil er eine unkörperliche Wesenheit besitzt, die einem realen Dinge präsent ist und zwar einem Dinge, das sein Wesen selbst ausmacht . . . Jeder, der ein wenig nachdenkt, weiß, daß ein Denkender auch ein von ihm gedachtes Objekt voraussetzt. Diese Voraussetzung aber schließt nicht in sich ein und besagt nicht, daß dieses andere Ding ein anderes sei oder das Denkende selbst."

erkennt. Mit dem Namen Heiliger Geist weisen sie auf den Schöpfer hin, wenn er gedacht wird als das, was durch sein Wesen erkannt wird."

4. Interessant ist die in der „Lösung eines Zweifels" (zu VII) beigegebene, scharfsinnige Beantwortung der Frage, warum der Sohn als der Erkennende und der Geist als der Erkannte anzusehen sei und nicht etwa umgekehrt. Die ausgeführte Analogie findet statt, sagt Jaḥjâ ibn ʿAdi, mit Rücksicht auf die Menschwerdung des Sohnes Gottes. „Der Mensch, d. i. die menschliche Natur, kann nämlich ein solcher werden, der das abstrakte Wesen erkennt und gleicht hierin dem Sohne, von dem wir die Analogie gebraucht haben, daß er der das abstrakte Wesen Erkennende sei. Dies ist die Bedeutung der Vereinigung des Menschen mit dem Gottessohne. Was aber den ‚Erkannten' anbelangt, so ist der Mensch, d. i. die Menschennatur, unfähig, das erkannte Wesen zu werden. Deshalb kann sich auch der Mensch nicht mit dem erkannten Wesen (d. i. dem Heiligen Geiste) vereinigen." Mit andern Worten: Nur diejenige Person, welche sich mit der menschlichen Natur vereinigt hat, können wir auf Grund der Erkenntnisfähigkeit der Menschennatur als das „erkennende Wesen", d. i. die Person des Sohnes qualifizieren.

5. Wenn die Gegner dem trinitarischen Bekenntnisse gegenüber immer wieder den Einwand bringen, daß es widersinnig sei, vom Schöpfer zugleich eine Einheit und eine Vielheit zu behaupten, und daß der christliche Gottesbegriff notwendig zum Tritheismus führen müsse, so hält Jaḥjâ ibn ʿAdi entgegen, daß die Einheit unter einem andern Gesichtspunkte als die Dreiheit verstanden wird, und daß letztere bloß von den Prädikaten (ṣifât) gilt, welche von der einen Substanz prädiziert werden. Als beliebtes, oft wiederholtes argumentum ad hominem gebraucht er das Analogon von einem menschlichen Individuum, dem drei Eigenschaften beigelegt werden: Zeid ist und bleibt ein und derselbe Mensch, wenn von ihm ausgesagt wird, 1) daß er der Sohn des ʿAmr ist, 2) daß er vier Ellen lang ist, 3) daß er Arzt ist. Ein jedes dieser Prädikate besagt etwas anderes. Aber „der Sohn des ʿAmr" ist Mensch, und „der vier Ellen Lange" ist Mensch, und „der Arzt" ist Mensch. Die drei Prädikate gehören einem Menschen zu (III).

In anderer Form mit derselben Anwendung: Zeid ist Arzt, und ist Geometer und ist Schreiber (IV passim).

6. Ebensowenig, wie bei den genannten Eigenschaften eines Individuums an drei Menschen gedacht werden kann, folgt bezüglich des Schöpfers, daß er drei Substanzen ist, auch wenn von ihm drei Begriffe (Bedeutungen, maʿâni) prädiziert werden, von denen jeder etwas anderes ist als die beiden andern, während von jedem auch dieselbe Bestimmung gilt, daß er Substanz ist (IV). Für Prädikat setze Person, für Substanz Gott! Die Personen unterscheiden sich untereinander nicht im Begriffe „Substanz" oder im Begriffe „Gott", stimmen vielmehr hierin überein, obwohl dieser Begriff zutreffenderweise von einer jeden einzeln prädiziert wird; verschieden sind sie nur bezüglich der Vaterschaft, der Sohnschaft und des Ausgangs. Denn dies sind die einer jeden Person spezifisch zukommenden Eigentümlichen (ḫawwâṣ), Proprietäten (III).

7. Aber es ist wohl zu beachten: Proprietät in der christlichen Trinitätslehre ist nicht identisch mit Person, wie al-Warrâq meint: „Der Name Person ist nämlich bei den christlichen Lehrern ein Homonymon, mit welchem bald auf den Vater, bald auf den Sohn und bald auf den Geist hingewiesen wird. Mit dem Ausdruck Proprietät wollen aber jene Lehrer hinweisen auf jene Bedeutung, welche, wenn der Verstand sie mit der einen Substanz in Beziehung bringt, zur Folge hat, daß im Gedanken (das einemal) speziell der Begriff Vater entsteht, das ist die Ursache für die Existenz des Sohnes und des Geistes, ... (das anderemal) der Begriff des Sohnes, das ist eines der beiden vom Vater Verursachten" (IV).

8. Die Gegner kommen nun mit dem Einwand: Also ist das Subjekt (mauḍû')[1], welches die Proprietät der Vaterschaft annimmt, etwas anderes als das Subjekt, welches die Proprietät der Sohnschaft annimmt, und etwas anderes als das Subjekt, welches die Proprietät des Hervorgehens annimmt, und eine jede dieser Proprietäten ist verschieden von den beiden andern, nicht nur in sich selbst, sondern auch noch in etwas anderm (scil. in der

[1] mauḍû', Part. passiv. von waḍa'a „unterlegen", also wörtliche Übersetzung von ὑποκείμενον.

Substanz oder in einem Akzidens). Nach Jahjâ ibn 'Adî ist der Irrtum dieser Folgerung aus drei Gründen erweisbar. Der erste ist enthalten in den Grundprinzipien des vernünftigen Denkens, der zweite in dem, „was die Bücher der Thora und der Propheten und des Evangeliums und der apostolischen Briefe zum Inhalt haben, und was die gelehrten Imâm's ausgesprochen haben wie Dionys, Gregor, Basilius der Große, Johannes der Goldmund und andere, welche die drei Parteien der Christen (als Autoritäten) annehmen"; „der dritte gehört zu dem, worin die Christen übereinstimmen" (sensus communis). Indem unser Philosoph nur auf das argumentum ex ratione eingeht, führt er aus:

„Alles Seiende kann nur entweder Substanz oder Akzidens sein, und die Verschiedenheit zweier verschiedener Dinge kann nur wesentlich (sic) oder akzidentell sein. Ein jedes der beiden mit einer wesentlichen Verschiedenheit verschiedenen Dinge hat nun mit dem andern entweder in keinem Stücke seines Wesens eine Übereinstimmung, oder es stimmt mit dem andern in irgend etwas von seinem Wesen überein (ergänze: in andern Stücken aber nicht). Wenn[1] aber etwas mit etwas anderm in irgend einem Stücke seines Wesens übereinstimmt und von ihm in irgend einem (andern) Stücke seines Wesens verschieden ist, so muß zwischen ihnen ein Unterschied sein, der ihnen wesenhaft zukommt. Wenn eine Substanz von einer andern Substanz verschieden ist mit einem ihr wesenhaft zukommenden Unterschied, so muß die Substanz eines jeden der beiden Dinge, die etwas besonderes an sich hat, anders sein als die Substanz des andern Dinges, die (auch) etwas besonderes an sich hat. Es folgt daher das richtige Urteil über beide: Sie sind zwei Substanzen und sind nicht eine Substanz." Soweit ist die Argumentation, welche auch die Gegner den Christen gegenüber anwenden, richtig. Aber alle diese Voraussetzungen zur Konstatierung eines substantiellen Unterschiedes und zufolgedessen einer Vielheit von Substanzen fehlen im christlichen Trinitätsbegriffe, demgemäß nach übereinstimmender Lehre aller christlichen Parteien „der Schöpfer nur eine Sub-

[1] Jahjâ ibn 'Adî übergeht den ersten Fall, da er selbstverständlich zur Position zweier verschiedenen Substanzen führt, und knüpft bloß an den zweiten Fall an.

stanz ist und nicht mehrere Substanzen nach irgend einer Beziehung, und drei Personen, von denen eine jede, insofern sie Person ist, etwas anderes bedeutet als die beiden andern". Nur in den Proprietäten der Vaterschaft und der Sohnschaft und des Hervorgehens besteht in den Personen ein Unterschied, nicht in etwas anderm, wie die Gegner den Christen fälschlich unterstellen. All die Eventualitäten, mit welchen die Gegner dem christlichen Dogma entgegentreten, wie wenn in den „Subjekten" (Hypostasen) entweder total oder partiell wesentliche, bzw. akzidentelle Verschiedenheiten existierten, fußen auf der falschen Prämisse, daß die „Subjekte" samt ihren Proprietäten Substanzen oder Akzidenzien, oder zum Teil Substanz zum Teil Akzidens seien, was der christlichen Lehre widerspricht (III).

9. In noch viel breitspurigeren Erklärungen muß sich Jaḥjâ ibn ʿAdi gegen denselben Irrtum des Muḥammed ibn al-Warrâq wehren, der in fast endlosen Wiederholungen aus der Verschiedenheit der Personen in ihren Proprietäten auf substantielle Verschiedenheiten und damit auf drei Substanzen schließen zu müssen glaubt, indem er einmal Person und Substanz, dann wieder Proprietät und Substantialität gleichsetzt (IV).

10. Dabei kommen die Disputanten auch auf die Ursache der in den Personen existierenden Verschiedenheiten zu sprechen. Der Moslim fragt: Sind die Personen deshalb verschieden, weil sie Substanzen sind, oder aus einer andern Ursache? Wenn die Christen antworten: weil sie Substanzen sind, so ergibt sich für sie die Folgerung verschiedener (also mehrerer) Substanzen. Und wenn sie antworten: aus einer andern Ursache, so setzen sie eine Ursache, die etwas anderes als die Substanz und etwas anderes als Person ist, und dies steht im Widerspruch mit der Ursachlosigkeit Gottes. Jaḥjâ ibn ʿAdi kann erwidern, daß die Unterstellung, die Ursache der Verschiedenheit sei nach christlicher Lehre die Substanz, falsch ist. Übrigens kann man in die Substanz so wenig den Grund der Verschiedenheiten der Personen legen als etwa behaupten, „Zeid" sei die Ursache der Unterschiede der drei Begriffe: „Zeid der Arzt", „Zeid der Geometer", „Zeid der Schreiber". Diese drei „Bedeutungen" haben vielmehr den Grund ihrer Verschiedenheit in sich selbst („in ihren Seelen").

Ebensowenig wie diese „Bedeutungen" bedürfen die drei göttlichen Personen zu ihrer Verschiedenheit einer andern, außer ihnen liegenden Ursache — in sich selbst sind sie unterschieden. Der Moslim wähnt in dem Satze: „Die Personen in sich selbst" oder „die Seelen der Personen sind verschieden" eine auf Täuschung berechnete Supponierung des Ausdrucks „Seele" für Substanz. Dem widerspricht Jaḥjâ ibn 'Adî und geht über zur positiven Darlegung.

„Eine jede der Personen ist verschieden von den beiden übrigen in der Bedeutung ihrer Gesamtheit, nicht in einem außer ihrer Gesamtheit liegenden Dinge, und der Grund für die gegenseitige Verschiedenheit der Gesamtheiten sind die Proprietäten, welche Teile jener Gesamtheiten sind." (Unter der „Gesamtheit" einer Person versteht der Philosoph die Summe aus Wesen und Proprietät, so für die erste Person: Substanz und Vaterschaft, für die zweite: Substanz und Sohnschaft, für die dritte: Substanz und Hervorgehen.) „Die Bedeutung, auf welche mit der Gesamtheit der Aussage: ‚der Schöpfer ist Substanz und ist Vater und Erzeuger' hingewiesen wird, ist verschieden von der Bedeutung, auf welche die Aussage betreffs des Sohnes hinweist, nämlich: ‚er ist Substanz und Erzeugter'. Der Grund der Verschiedenheiten sind die Proprietäten. Die Proprietät des Vaters ist das Erzeugen, die des Sohnes das Erzeugtwerden, und die Proprietät des Geistes ist das Hervorgehen" [1].

11. Über denselben Gegenstand — Verschiedenheit der Personen nach einer Beziehung und Gleichheit der Personen nach

[1] Vgl. das angebliche Glaubensbekenntnis des Jakob Baradai (*Jacobus Baradaeus, de Stichter der Syrische Monophysitische Kerk* von H. G. Kleyn, Leiden 1887, S. 122 f.): „Ich glaube und bekenne den Vater und den Sohn und den Heiligen Geist, eine Substanz, einfach im Wesen, dreifach in den Attributen (ṣifât), d. h. Besitzer von drei Personen (aqânîm), die in der Gottheit gleich sind . . . und ich glaube, daß er ein Gott ist mit drei Proprietäten (ḫawwâṣ), d. h. Vater, Sohn und Heiliger Geist . . . und ich glaube, daß er drei Personen (wuǧûh, modi?) ist . . ., ohne daß zwischen seinem Intellekt ('aql) und seinem Wort (naṭq) und seinem Leben eine Trennung ist. Ich sage, daß der Vater der Intellekt und der Sohn das Wort (naṭq) und der Heilige Geist das Leben ist . . . und daß der Vater immerfort die Proprietät des Erzeugerseins und der Vaterschaft hat und der Sohn . . . die Proprietät des Erzeugtseins und der Sohnschaft und der Heilige Geist . . . die Proprietät des Hervorgehens aus dem Vater."

einer andern Beziehung — ergeht sich Jaḥjâ ibn ʿAdî mit dem Sinne nach nämlichen Ausführungen wie oben auch in Abhandlung VI. Dabei bemerkt er noch, daß die Annahme einer substantiellen Verschiedenheit gar nicht eine Mehrheit oder Verschiedenheit von Naturen zur Folge haben müßte, wie auch der Mensch und das Pferd, welche durch das „vernünftig sein" und „nicht vernünftig sein" substantiell verschieden sind, doch die eine Natur des Lebewesens besitzen, und daß die Annahme einer akzidentellen Verschiedenheit nicht zur Wahrnehmbarkeit und Körperlichkeit des Schöpfers führen müßte, weil er einerseits z. B. wegen der zeitlichen Erschaffung und der Erhaltung der Geschöpfe, was nicht substantiell, sondern akzidentell anhaftende „Unterschiede" sind, keineswegs sichtbar wird, und andrerseits auch Akzidenzien wie Farbe, Stimme, Schall, Geruch, Geschmack nicht körperlich zu sein brauchen (VI 1).

12. Aus den Prädikaten „Erzeuger" und „Erzeugter" mußten natürlich die Gegner der Christen den Schluß auf eine Vorzeitlichkeit des Ersteren und somit auf Aufhebung der Ewigkeit für die zweite und dritte Person ziehen, den christlichen Lehrsatz von einer ewigen Erzeugung aber für paradox halten. Auch Ibn al-Warrâq legt diese Schwierigkeit seinem christlichen Disputanten vor, welch letzterer zur Aufklärung folgendes ausführt: „Was die Christen in ihrem Lehrsatze, der Vater sei immer Erzeuger des Sohnes, besagen wollen, ist nicht so zu verstehen wie die Erzeugung der von Vätern erzeugten Lebewesen. Vielmehr wollen sie damit nur verstanden wissen, daß der Vater die Ursache der Existenz des Sohnes ist, ohne daß es eine andere Ursache für seine Existenz gibt. Es ist ähnlich, wie mit dem Intellekte, der sein eigenes Wesen erkennt und so Ursache für die Existenz eines Denkenden ist, während der Denkende von ihm verursacht ist. Ebenso verhält es sich mit der Behauptung der Christen betreffs des Geistes, daß er nämlich hervorgehend, ausfließend oder hervorkommend sei, indem sie damit nur besagen wollen, daß er aus der Bedeutung *(sic)* Vater herausgehe, und daß der Vater die Ursache seiner Existenz als Ausgehender ist, so wie der Erkannte aus dem Intellekte. — Was aber die Notwendigkeit der Ewigkeit der Erzeugung und des Erzeugtseins und des Hervorgehens

anbelangt — warum sollen wir da erst noch mit Beweisen klar machen, daß der Schöpfer niemals nichterkennend war und nicht etwa erst später erkennend geworden ist? Wenn du willst, so sage: Er war nie nichtwissend, und ist nicht erst hernach wissend geworden. Aus demselben Grunde ist er auch nicht je nichterkannt in seinem Wesen. Hiemit ist es offenbar, daß er die Ursache des Sohnes und des Geistes ist, und daß diese beiden verursacht sind" (IV).

13. Von einem andern Gesichtspunkte aus kommt Jaʿqûb al-Kindî zur Forderung der Zeitlichkeit der Personen. Aus dem Satze: „Gott ist eine Substanz und drei Personen" formuliert er den Schluß: Jede Person ist zusammengesetzt aus der allen drei gemeinsamen Substanz und aus ihrer Proprietät; alles Zusammengesetzte ist verursacht, alles Verursachte ist nicht ewig, also sind die drei Personen nicht ewig. Darauf erwidert Jahjâ ibn ʿAdî, indem er distinguiert: Wenn sich das „zusammengesetzt" auf je zwei den einzelnen Personen zukommende Bedeutungen beziehen soll, von welchen die eine allen drei gemeinsam ist und die andere eine jede Person „spezialisiert", so ist zwar die Auffassung der Christen von Person getroffen, aber die vorgebrachte Schlußfolgerung ergibt sich nicht, vielmehr schlägt sich der Opponent selbst. Denn auch er sagt vom Schöpfer aus: Er ist Gott, er ist Einer, er ist eine Substanz, und zwar jedes von Ewigkeit. Der Sinn einer jeden dieser Aussagen ist verschieden von dem Sinne der andern. Nach der Auffassung al-Kindis müßte also der Schöpfer mit Rücksicht auf diese für ihn möglichen Prädikate zusammengesetzt sein, alles Zusammengesetzte ist aber verursacht usw. Wenn aber al-Kindî diese Auffassung von Zusammensetzung fallen läßt und darunter eine zeitliche Beifügung (Addierung) versteht: (so daß die Proprietät erst in der Zeit zur Substanz hinzugekommen wäre,) dann unterschiebt er den Christen seine eigene unrichtige Auffassung von Proprietät, denn diese bekennen, „daß die drei Proprietäten Vaterschaft, Sohnschaft und Geistigkeit nicht zeitlich entstanden sind, nachdem sie vorher nicht waren," sondern ewig mit der Substanz verbunden sind.

14. Jaʿqûb al-Kindî versucht nun immer wieder eine Zusammensetzung in der Trinität und in Konsequenz eine außer-

göttliche Verursachung und so eine Widersinnigkeit im christlichen Gottesbegriffe zu finden, indem er nacheinander die Personen möglicherweise als Gattungen, Arten, Artunterschiede (fuṣûl), Individuen und Akzidenzien, seien es allgemeine oder besondere, sich denkt, insofern die Gattungen sich aus Arten zusammensetzen, diese wieder Unterscheidungsmerkmale an sich haben und in sich Individuen vereinigen, und die Akzidenzien erst recht nur in Verbindung mit anderm erscheinen. Jaḥjâ ibn ʿAdî kann erwidern, daß nach christlicher Lehre die Personen eben in dieser Weise nicht aufgefaßt werden; sie sind weder Gattungen noch Arten usw.

15. Bei der Ablehnung der Erklärung der Personen als Arten flicht Jaḥjâ ibn ʿAdî die Konstatierung ein, daß aus dem Begriffe „Verursachung" nicht die Zeitlichkeit der Personen gefolgert werden kann. Der Satz „Alles Verursachte ist zeitlich" ist nämlich nicht absolut richtig. „Nicht jedes Verursachte ist nur durch eine solche Ursache verursacht, welche es wirkt (hervorbringt), nachdem es zuvor nicht gewesen ist." Die Ursachen sind nämlich vierfach, elementare, formende, vollendende und wirkende[1]. Das durch Elementarursachen Verursachte kann wieder zweifach sein, „entweder materiell Verursachtes, nämlich das, was dazu bestimmt ist, Formen anzunehmen, nachdem zuvor die Annahme dieser Formen nicht vorhanden war, und nicht materiell Verursachtes, was nämlich etwas anderes als die Formen annimmt. Auch die Wirkursachen sind zweierlei: erstens das, was die (zuvor nicht vorhandenen) Formen zeitlich ins Dasein ruft, zweitens die Ursache des Seins, im Gegensatze zur Ursache des Insdaseintretens. Und dieses zweite sind die Verursachten Gottes (die vom göttlichen Wesen verursachten Personen), denn er geht seinen Verursachten nicht in der Existenz voraus. Nach dieser Art sagen die Christen, daß der Vater die Ursache des Sohnes und des Geistes ist und beide seine Verursachten sind, ohne daß er ihnen der Zeit nach vorausgeht. Etwas ähnliches geschieht bei der Reibung von harten Körpern: Die Reibung ist die Ursache des Geräusches, und beide (Geräusch und Reibung) fallen in ihrer

[1] Vgl. *Die Metaphysik Avicennas* S. 367: „Die Ursachen sind . . . Wesensform, Element (Materie), Wirkursache und Zweck."

Existenz zeitlich zusammen oder bei der Erleuchtung eines finstern Hauses zur Zeit des Eintritts der Morgendämmerung in dasselbe" (V).

16. Zur Erklärung des gegenseitigen Verhältnisses der Personen zueinander läßt sich Jahjâ ibn 'Adî auch die Frage nach dem Werte des den Vätern geläufigen Analogons: Sonne, Sonnenlicht und Sonnenwärme vorlegen. Der Fragesteller meint nämlich, wenn die Christen der Anschauung seien, der Vater verhalte sich zum Sohne und zum Heiligen Geiste wie die Sonne zu dem von ihr ausgestrahlten Lichte, bzw. zu der ihr entstammenden Wärme, so büßten diese beiden die Persönlichkeit ein und würden Kräfte, also Akzidenzien des Vaters. Der Philosoph gibt das Unzutreffende der Analogie zu und erklärt, die „Mutakallimûn der Christen" wendeten dieses Gleichnis nur an, um darzutun, daß es auch unter den sichtbaren Existenzdingen etwas gebe, was eines ist nach einer Beziehung und mehr nach einer andern Beziehung, nicht aber, um eine nach allen Gesichtspunkten vollkommene Übereinstimmung zwischen den verglichenen und den Vergleichungsdingen konstatieren zu wollen. Überhaupt sind alle Gleichnisse unzulänglich (VI 2). An einer andern Stelle gesteht Jahjâ ibn 'Adî geradezu, daß nur Leute mit schwacher Beobachtungsgabe unter den Christen jenes Gleichnis von der Sonne gebrauchen, dasselbe aber „den Leuten mit erworbenen Kenntnissen" nicht genügt (IV).

17. Eine Vielheit von Personen glaubt ein anderer Gegner gleichfalls auf Grund einer bei den christlichen Theologen üblichen Erklärung des Trinitätsverhältnisses den Christen imputieren zu können: Wenn der Vater Leben hat, d. i. den Heiligen Geist, und ein Wort, das ist der Sohn, warum soll nicht auch der Geist und das Wort einen Geist (lies: Leben) und ein Wort, also auch ihrerseits mehrere von ihnen ausgehende Personen haben? Wenn die Christen es zugeben, so werden es mehr als drei, verneinen sie es, so verlieren die Personen ihre Ebenbürtigkeit. Ohne sich auf den ersten Teil des Dilemmas einzulassen, weist Jahjâ ibn 'Adî als Antwort lediglich darauf hin, daß ja die Christen es nicht ausgeschlossen sein lassen, daß die Personen nicht nach jeder Beziehung gleich, vielmehr was die Proprietäten anbetrifft — und das sind eben „Wort sein" und „Leben sein" — sich unterscheiden (VI 2).

§ 7. Die Menschwerdung des Gottessohnes.

1. Am anstößigsten mußte den gegen die christliche Religion polemisierenden Moslimen die Lehre von der Menschwerdung Gottes erscheinen. Den christlichen Apologeten war es nicht leicht, den Einwürfen und Voreingenommenheiten jener gegenüber die Möglichkeit und Tatsächlichkeit der Menschwerdung in einer dieselben überzeugenden Weise klar zu legen. Jaḥjâ ibn ʿAdi begnügt sich auch nur, falsche Anschauungen und falsche Auslegungen der christlichen Doktrin zu korrigieren.

Dem Einwande, daß mit dem Wesen Gottes unvereinbar sei die durch die Menschwerdung bedingte Erniedrigung und Leidensfähigkeit — „glauben die Christen wirklich, daß der Schöpfer vom Schoße eines Weibes umschlossen und getötet und begraben wurde“? — begegnet Jaḥjâ ibn ʿAdi mit der Erklärung, daß nach dem Glauben der Christen die Prädizierung „Schöpfer“ der Gottheit Christi gilt, daß aber jene Prädizierungen „geboren und gestorben“ nur auf seine Menschheit sich beziehen, somit das Wesen Gottes selbst gar nicht berühren.

2. Der Moslim kommt mit dem zweiten Einwand, ausgehend von der Weisheit und der Allwissenheit Gottes: „Der Weise tut solches nicht mit sich selbst.“ In der Voraussetzung, daß sein Gegner wirklich gläubig ist, d. h. überzeugt von der Existenz Gottes, der Dienstbarkeit der Menschen unter seinen Willen und von der göttlichen Sendung der Propheten zum Heile der Menschen, erinnert ihn der christliche Philosoph, daß ja Gott auch seine Propheten zu seinen Dienern, den Menschen sandte, obwohl er wußte, was diesen bevorstand: „Verleumdung durch die größten Betrüger, Verhöhnung, Lüge, Eifersucht, tätliche Mißhandlung, Einkerkerung, Tötung“, was alles ihn selbst erzürnen und ihm Widerwillen verursachen mußte. Wie hier seitens Gottes nicht von einer Unwissenheit (bezüglich der Zukunft) oder einer Unweisheit oder auch einer Ohnmacht, diese Dinge zu verhindern, die Rede sein kann, vielmehr dieses alles Ausfluß gerade seiner weisen Vorsehung, seiner Güte und seiner Macht ist, „ebenso hat es die nämliche Bewandtnis mit jenen Tätigkeiten, welche Christus-Gott wirkte. In dem, was das Evangelium und die Väter von

Christus berichten, ist nichts zu finden, was für ihn diffamierend, seiner Gottheit unwürdig und mit ihr unverträglich wäre" (VIII).

3. Am wenigsten scheint der Tod Christi mit der Gottheit vereinbar zu sein. Der Moslim kommt mit dem Dilemma: Wenn ihr Christen eine natürliche und persönliche Einigung bekennt, bestehend aus Gottheit nnd Menschheit, sowie den Tod des so Vereinigten, lastete nun der Tod auf dem Ganzen oder nur auf einem Teile von ihm, das heißt der Menschheit? Im ersteren Falle wäre Gott tatsächlich gestorben; der zweite Fall widerspricht eurem Glaubenssatze: Gott ist Christus.

Der Gefragte rettet sich mit der Konstatierung der communicatio idiomatum: „Der Name Gott ist gemeinsam mehreren Begriffen (‚Bedeutungen'). Zu diesen gehört auch jene eine Natur, welche Christus ist, und die entstanden ist aus Gott und Mensch, und in diesem Sinne sprechen wir den Satz aus: Er ist gestorben. Es ist kein Unterschied, ob wir sagen: ‚Christus ist gestorben' oder ‚Gott ist gestorben', indem wir unter Christus jenen verstehen, welcher Gott ist, weil ein Teil von ihm Gott ist und das Ganze mit dem Prädikate eines Teiles prädiziert wird. Wenn wir sagen: ‚Christus ist gestorben', so verstehen wir damit nur: Er ist gestorben mit dem, was Mensch ist, nicht mit dem, was an ihm Gott ist" (IX).

4. Wenn aber der Tod die Natur Christi betroffen hat, also natürlich ist, wie kann für ihn, sofern er Gott ist, noch die Willensfreiheit bestehen? — Antwort: „Es ist nicht unmöglich, daß der Tod zugleich natürlich und freiwillig ist, so, wie man auch von einem Menschen, wenn er den Himmel erlangt, sagt: er ist gestorben. Denn dieser Mensch starb natürlich und zugleich freiwillig" (letzteres doch wohl in dem Sinne, daß sein Schicksal nach dem Tode abhängt von der Betätigung der Willensfreiheit zu seinen Lebzeiten?). Ähnlich ist es beim Selbstmörder: sein Tod ist etwas Natürliches und seinerseits auch etwas Freiwilliges. Das Naturgemäße am Tode Christi braucht also seine (göttliche) Willensfreiheit nicht auszuschließen (IX).

5. Was nun die Tatsache der Menschwerdung nach ihrer Modalität oder die Art der Union in der Person Christi im besonderen angeht, so spricht sich Jaḥjâ ibn ʿAdî hierüber — von

seinem monophysitischen Standpunkte aus — hinlänglich präzise, wie folgt, aus.

„Wir, die rechtgläubige Kirche, bekennen die Vereinigung als eine natürliche und eine persönliche. Die beiden vereinigten Naturen und Personen sind nicht (gegenseitig) vertauscht (so daß die eine an die Stelle der andern getreten ist), nachdem sie eine Natur nnd eine Person geworden sind. Vielmehr ist die Zweiheit von ihnen in der Vereinigung aufgehoben und aus den beiden die Einzigkeit entstanden, wie die Seele mit dem Leibe vereinigt ist und aus beiden eine einzige Natur für den Menschen entsteht und die beiden nicht vertauscht sind“ (IX) — das bekannte Schibboleth des Monophysitismus. An einer andern Stelle gebraucht er die Formel: „Das Wesen Christi ist in Wirklichkeit nur ein Wesen, und zwar eine Substanz, die entstanden ist aus zwei Substanzen“ (X).

6. Noch eingehender handelt er über die Art und Weise, wie jene Vereinigung — nach monophysitischer Anschauung — zu denken ist, in einer eigenen Antwort auf eine diesbezügliche Frage (II), wobei er, um die Unionsweise deutlich genug bestimmen zu können, zunächst sechs modi der in allem Seienden möglichen Vereinigungen und Verbindungen aufführt: „Vor allem muß man wissen, daß aus zwei Dingen tatsächlich ein einziges werden kann, und zwar auf verschiedene Weisen, nämlich 1) wenn aus Substanz und Akzidens ein Ding wird, das ist ein mit einem Akzidens behaftetes Seiende (ma'rūḍ), z. B. wenn aus dem Körper, der eine Substanz ist, und aus der Wärme, die ein Akzidens ist, ein warmer Körper wird; desgleichen wenn aus dem Holz, das eine Substanz ist, und aus der Gestalt, die eine Qualität ist, ein Ding wird, z. B. die Türe; 2) wenn aus zwei oder mehreren Substanzen eine einzige wird durch Verbindung und Zusammenpassung, wie wenn aus dem Hals, dem Kopf, der Brust, den Händen und Füßen und überhaupt aus den Gliedern des Leibes ein Leib wird. Dazu gehört ferner 3) das, was aus mehreren Körpern zu einem Dinge wird durch Aneinanderreihung ohne Anpassung, wie eine Mauer aus (feuergebrannten) Backsteinen und (an der Sonne getrockneten) Ziegeln; 4) das, was aus zwei Substanzen, von denen die eine die Materie und die andere die Form

bedeutet, eine einzige zusammengesetzte Substanz wird, wie wenn aus dem Leibe des Lebewesens, das ist der Materie, und aus der Seele des Lebewesens, das ist der Form, ein Lebewesen wird; 5) das, was zu einem Körper wird aus zwei so gemischten Körpern, daß es im Gemische nichts mehr geben kann, worin nicht auch ein jeder der beiden gemischten Körper (enthalten) ist; 6) das, was aus zwei flüssigen Körpern, wie Wasser und Wein, wenn sie vermengt worden, zu einem Gemenge wird, das aus beiden zusammengemengt ist."

Die Vereiniguug des Logos mit dem Menschen ist nun nach der vierten der angegebenen Unionsweisen zu denken. Wie nämlich aus Seele und Leib ein Lebewesen, das ist der Mensch, wird, also eine Substanz aus zwei Substanzen, von denen die eine ein materieller Körper und die andere eine nicht materielle Substanz ist, so ist auch Christus eine einzige Substanz, die aus zwei Substanzen entsteht, wovon die eine einen materiellen Körper hat, das ist der Mensch, und die andere eine nicht materielle Substanz ist, das ist der Logos (II 2). Mag man auch die Existenz der Gottheit in der Verbindung mit der Menschheit in Christus als ein „Wohnen in uns" bezeichnen, so ist dieses doch nur ein anderer Ausdruck für dieselbe Sache: „Es ist gleich, ob man sagt: er wohnt in uns, oder: er existiert in uns (scil. in unserer Natur). Das letztere aber ist so wie das Existieren der Seele im Leibe und zwar in dem Sinne, wie die Form in der Materie" (ebd.).

Es ist zu beachten, daß Jahjâ ibn 'Adî, wie oft er auch den Satz von der Entstehung einer Substanz aus zwei Substanzen wiederholt, niemals die Formel gebraucht: Aus zwei Substanzen oder Naturen, Gottheit und Menschheit, ist eine dritte, von diesen zweien verschiedene Substanz oder Natur entstanden, was doch unmittelbar aus dem Analogon vom Menschen gefolgert werden muß. War er sich vielleicht der dogmatischen Tragweite einer solchen Formulierung bewußt, und umging er dieselbe absichtlich in der Furcht vor den Konsequenzen? Letztere konnten ihm doch wohl aus der auf Jahrhunderte zurückreichenden Polemik mit den diophysitischen Melchiten nicht unbekannt sein. Jedenfalls wollte er mit der nackten Formel: „Christus ist eine aus zwei Naturen entstandene dritte, verschiedene" den Geg-

nern nicht direkt eine Waffe gegen sich in die Hand geben und vermied sie.

7. Wie sehr ihm die Verbindung von Gottheit und Menschheit als eine substantielle gilt, so sehr verwahrt er sich gegen die Annahme einer akzidentellen Verbindung, mag dieselbe so gemeint sein, daß das aus der Vereinigung der Naturen enstandene Wesen, d. i. Christus, ein Akzidens ist, oder so, daß die vereinigten Substanzen akzidentell zu einer Einheit verbunden sind. Ersteres, die Entstehung eines Akzidens, wäre absurd, weil ja Christus sowohl Gott wie Mensch ist, aber weder Gott noch Mensch ein Akzidens sind. Das zweite könnte etwa so gedacht sein, wie die per accidens entstandene Einheit eines aus vielen Individuen, aus Personen, Pferden, Maultieren zusammengesetzten Heeres. Aber auch dies ist ein Irrtum. Denn, um beim angezogenen Analogon zu bleiben, „mit dem Namen ‚Heer' wird nur auf jenen Begriff hingewiesen, welcher zustande kommt bei der Zusammenstellung dieser und anderer Körper (Menschen, Tiere usw.) unter dem Kommando eines Führers und an einem Orte, keineswegs kann aber das Wort ‚Heer' so verstanden werden, als ob jene verschiedenen Körper ein einziges Wesen ausmachten". Das Beispiel auf Christus angewandt — in der Antwort des Jaḥjâ ibn ʿAdî ist dieses nicht explicite ausgeführt —, könnte man aus der Annahme einer ähnlichen akzidentellen Verbindung noch nicht schließen auf die Einheit der Substanz, im Gegenteil, man müßte — mit den verschiedenen Körpern im Heere — auf verschiedene Substanzen schließen. Überhaupt kann man nicht ein mit Akzidenzien behaftetes Subjekt durch seine Akzidenzien erklären oder definieren, mit andern Worten: auf die Frage nach der Substanz darf nicht geantwortet werden mit dem Akzidens. „Wenn nach irgend einem Subjekte mit Akzidenzien gefragt wird: ‚Was ist es?' so ist nicht zulässig, von ihm auszusagen, es sei etwas von den Akzidenzien, die in ihm sind" [1]. Etwas ganz anderes dagegen ist es bei Gattungen und Arten, Arten und Artunterschieden,

[1] Falsche Antworten wären also: „Was ist das Heer?" Antwort: „Es ist eines." — „Was ist der Teer, der Rabe, die Kohle?" (von Jaḥjâ ibn ʿAdî angeführtes Beispiel) Antwort: „Sie sind schwarz." — (Mit Anwendung auf Christus:) „Was ist Christus?" Antwort: „Er ist eins."

Artunterschieden und Individuen. Einer Art kann das Prädikat der Gattung, und verschiedenen Arten zusammen das Prädikat der Einheit, nämlich der höheren Gattungseinheit, gegeben werden, dem Individuum das Prädikat der Art usw. So kann sowohl vom Menschen wie vom Pferde und anderen Arten derselben Gattung „es ist Lebewesen" sowohl als ein einem jeden zukommendes Prädikat wie auch als eine alle verbindende Einheit prädiziert werden. Nicht so aber ist es bei den Akzidenzien in ihrer Beziehung zu den Subjekten, an denen sie haften, und deshalb — muß die Schlußfolgerung lauten — darf auch bei Christus nicht von einer akzidentellen Einheit, sondern von einer Substanz gesprochen werden (XI).

8. Wie zur Frage, ob eine substantielle oder akzidentelle Einheit in Christus besteht, so nimmt unser Philosoph auch Stellung zur anderen Frage, ob jene natürliche und persönliche Union als Akt oder als Potenz aufzufassen ist, und er konstatiert einerseits eine aktuelle Einheit und eine potentielle Mehrheit in der Wirklichkeit und andrerseits eine aktuelle Zweiheit und potenzielle Einheit im abstrahierenden Denken des menschlichen Geistes. „Auf beiden Naturen lastet die Zweiheit, wenn sie in unserem Intellekte getrennt (d. i. getrennt gedacht) werden; ... in diesem Sinne existiert die Zweiheit für beide aktuell, nicht potentiell; aber die Einheit ist in der Vorstellung potentiell vorhanden. Es ist jedoch auch nicht abzuweisen, daß die Einheit und die Zweiheit (tatsächlich) zugleich auf einem Gegenstande lasten, indem er einer und zwei zugleich ist, zwar nicht nach einer und derselben Beziehung, sondern nach zwei verschiedenen Beziehungen, gleichwie man von einer Linie sagt, sie sei eins, sofern sie der Zahl nach eine ist, und sie sei mehrfach, insofern sie in mehrere Teile geteilt werden kann, und man sagt daher: Die Einzigkeit besitzt sie aktuell, die Mehrheit potentiell. Und wie man von einem Ganzen aussagt, daß es eins ist, und von seinen Teilen, aus welchen es besteht, daß sie mehr als eins sind, so lastet auf jener Natur (Christi), welche aus den zwei Naturen entstanden ist, die Einheit (scil. aktuell) und auf den beiden Naturen, aus welchen sie besteht, die Zweiheit (scil. potentiell)" (IX).

9. Eine Verbindung von Gottheit und Menschheit ist jedoch dem moslimischen Opponenten im Hinblick auf den Tod des Gottmenschen Christus nicht faßbar, und er kann sich nicht denken, wie nach der übereinstimmenden Lehre aller Christen auch nach dem Tode noch das Gotteswort mit einem Menschen vereinigt sein soll. Der Mensch ist, wendet er ein, nach der allgemein anerkannten Definition ein vernünftiges, sterbliches Lebewesen. Wenn „Lebewesen" zur Summe des Begriffes Mensch gehört, so ist das, was nicht Lebewesen ist, auch nicht Mensch. Der Mensch, mit welchem sich das Gotteswort vereinigt haben soll, war nach seinem Tode nicht Lebewesen, weil ein Gestorbener überhaupt nicht Lebewesen ist, da ihm das Wesen einer sensiblen, mit freiem Willen begabten Seele mangelt. Und wenn er nicht Lebewesen war, so war er auch nicht Mensch. Das heißt: ein Mensch Christus war also im Tode überhaupt nicht existent. Mit etwas, was nicht existent ist, kann auch das Wort nicht vereinigt sein: also war mit dem Menschen Christus zur Zeit seines Todes das Wort nicht vereinigt.

Diesen Sophismen gegenüber will Jaḥjâ ibn ʿAdî vor allem unterschieden wissen, ob eine Aussage von einem Ganzen, alle seine Teile inbegriffen, oder nur von einem Teile des Ganzen gemacht wird. Ersteres trifft zu bei der christlichen Lehre von der Union Christi, indem die Vereinigung mit der Gottheit von der ganzen, beide Bestandteile des Menschen, Körper und Seele umfassenden menschlichen Natur prädiziert wird, letzteres wird vom Opponenten der Lehre der Christen irrigerweise unterschoben. „Alle der Gesamtheit eines Dinges anhaftenden Prädikate werden von dieser zutreffenderweise ausgesagt, insoweit sie die Gesamtheit ihrer Teile ist und in jedem ihrer Teile existent ist, nicht insofern sie die denselben spezifisch zukommende Form ist. Wenn aber das Prädikat nur auf einem Teile der Gesamtheit ruht, so wird es von der Gesamtheit ausgesagt, nicht insofern sie Gesamtheit ist, sondern insofern sie in jenem Teile existiert. Ein Beispiel: Wenn wir von einem Orte, den irgend ein Körper einnimmt, aussagen, daß jener Körper in ihm ist, so ist es eine zutreffende, richtige Prädizierung, da der Körper tatsächlich in der Gesamtheit des Raumes sich findet, ohne daß ein Teil des Raumes von ihm

frei ist. Es ist eine Aussage, die von der Gesamtheit des Raumes gemacht wird, insofern sie die Gesamtheit selbst ist. Wenn wir aber von der Gesamtheit der Welt aussagen, daß jener Körper sich in ihr befindet, so ist es nicht eine Aussage von ihr, insofern sie die gesamte Welt ist, sondern insofern ihre Gesamtheit (auch) in ihren Teilen existent ist" (d. h. obwohl jener Körper nur einen Teil der Welt einnimmt, sagt man: er ist in der Welt). Ähnlich gibt man auch dem Neger das Prädikat schwarz, ohne damit für ihn ausschließlich zu erklären, daß ein Teil an ihm, nämlich die Zähne, nicht schwarz ist. Wenn aber der Gesamtheit oder Summe eines Wesens als solcher ein Prädikat gegeben wird, so trifft, wie schon gesagt, dieses Prädikat auch für alle seine Teile zu, und „da nun der Mensch die Summe seiner Bestandteile, Leib und Seele, ist, so folgt, daß die Aussage ‚Vereinigung des Gottesswortes mit dem Menschen, sofern er Mensch ist', nur dann richtig ist, wenn die Vereinigung des Wortes mit allen Teilen der menschlichen Natur geschehen ist, mit seiner Seele und mit seinem Leibe, nicht aber mit einem dieser Teile unter Ausschluß des andern, und darum ist es auch ausgeschlossen, daß die Vereinigung des Logos mit der Seele und mit dem Leibe aufgehört hat im Tode, wenn er auch die Trennung der Seele vom Leibe ist. Es ist ähnlich, wie wenn die Seele den Gebrauch der Gesamtheit des Leibes, z. B. den Gebrauch des gesamten Körpers beim Gehen, aufgibt; daraus folgt noch nicht, daß sie auch den Gebrauch eines einzelnen Gliedes aufgeben muß, etwa die Bewegung der Hände beim Waschen des Gesichtes, während die andern Glieder außer Gebrauch sind. Ebenso folgt daraus, daß der Logos den Gebrauch der Gesamtheit des Menschen aufgibt, durchaus nicht, daß er es unterlassen muß, sich des menschlichen Leibes oder der Seele zu bedienen in irgend etwas, worin er dieselben gebrauchen will. Denn das Verhältnis des mit dem Menschen vereinigten Logos zum Menschen ist dasselbe wie das Verhältnis der Seele zum Leibe, und das Verhältnis Christi zu den beiden Vereinigten (Gott und Mensch) ist dasselbe wie das Verhältnis des Menschen zu seinen vereinigten Bestandteilen, Seele und Leib. — Ein noch mehr in die Augen fallendes Zeugnis ist das Aufgehen des Sonnenlichtes über die Gesamtheit

der Fläche eines Körpers. Wenn ein Teil der Fläche mit dem andern verbunden ist, so erstrahlt die Gesamtheit jener Fläche im Lichte. Und wenn ein Teil vom andern getrennt ist, so findet man gleichfalls jenes Licht anhaftend einem jeden ihrer Teile, ohne daß etwas ausgenommen ist, woran vor der Trennung das Licht haftete" (XI).

§ 8. Jaḥjâ ibn ʿAdîs Stellung in der christlichen Theologie.

1. Mit Jaḥjâ ibn ʿAdî hat jene Art des theologischen Wissenschaftsbetriebes, welche schon seit dem 6. Jahrhundert namentlich bei den Monophysiten und Nestorianern mehr und mehr ein aristotelisches Gepräge erlangte[1], den Höhepunkt erreicht. Während auch noch Theodor Abû Qurra[2] trotz des von ihm zum erstenmal gewählten arabischen Idioms in seiner darstellerischen Form der späteren Patristik angehört, hat Jaḥjâ ibn ʿAdî mit der bisherigen Tradition, soweit sie auch die auctoritas der heiligen Schriften und der heiligen Lehrer gelten ließ, wenigstens in dem zur Untersuchung stehenden Kapitel von der Lehre über Gott vollständig gebrochen und sich ausschließlich auf den Boden der rationatio gestellt. Von einer positiven Beweisführung auf Grund der Offenbarungsquellen sieht Jaḥjâ ibn ʿAdî in den behandelten Fragen ganz ab, die Autorität der Väter verwirft er zwar nicht, aber er beruft sich auch bloß vorübergehend auf sie, verhält sich sogar gegen die von den Vätern beliebten Analogien ablehnend (s. § 6, 16). Nur einmal bemerkt er gegenüber dem Vorhalt, daß die Lehren der Philosophen den christlichen Lehren widersprechen, die Christen nähmen ihre Religion nicht von den Philosophen, so daß etwa die verschiedenen Meinungen derselben für ihren Glauben notwendig und maßgebend wären, beruft sich aber doch mit Vorliebe auf dieselben und verteidigt seinen großen Gewährsmann (VIII 1).

2. Seine Art der spekulativen Durchdringung der Glaubenswahrheiten und seine Vorliebe für dialektische Beweisform ist verständlich einerseits aus seiner durch Schulung, Studium und

[1] Vgl. M. Grabmann, *Geschichte der scholastischen Methode.* I. Bd. Freiburg i. B. 1909, S. 92—116.

[2] Ich verweise auf meine Monographie über diesen Autor, welche demnächst die Presse verläßt.

Lektüre geförderten philosophischen Begabung, andrerseits aus der Veranlassung und Tendenz seiner theologischen Schriften. Es war ihm nicht um eine systematische Darbietung des Glaubensinhaltes zu tun, sondern um Konsolidierung der christlichen Grunddogmen im Kampfe gegen gegnerische Meinungen. Daraus erklärt sich auch der Mangel eines Gottesbeweises in seiner Theologie, die Frage nach der Existenz Gottes war für ihn eben nicht aktuell und praktisch. Seine theologischen Traktate sind Gelegenheitsschriften, hervorgerufen durch das Bedürfnis der Polemik. Eben deshalb stellt er sich mit Beiseitelassung der dogmatischen Beweismittel auf den Standpunkt seiner gleichfalls philosophierenden Gegner, von dem aus allein er einerseits die Angriffe wirksam abzuwehren und andrerseits die eigenen Doktrinen überzeugend zu beleuchten hoffen konnte.

3. Ob ihm aber letzteres allwegs gelungen ist, ist eine andere Frage. Wenigstens in der Attributen- und Trinitätslehre kann er nicht von allzu weitgehenden Konzessionen an moslimische Auffassungen freigesprochen werden. So ist es ein Entgegenkommen an die Auffassung des Gottesbegriffes wenigstens bei einem Teile der extremen Monotheisten, wenn er, um mich so auszudrücken, zur Genießbarmachung der christlichen Trinitätslehre an die Attribute des Wissens, der Macht und Güte erinnert, denn gerade diese standen in dem Widerstreite der Meinungen jener bezüglich der göttlichen Attribute im Vordergrunde und wurden teils als identisch mit dem Wesen Gottes genommen oder als Zustände des göttlichen Wesens gefaßt [1]. Auch bei der Heranziehung der Trias: intellectus, intelligens, intellectum zur Erklärung des Trinitätsgeheimnisses tat er sichtlich schwer in der Wahrung der orthodoxen Lehre. Der Gefahr einer nominalistischen Erklärung dieses Dogmas ist er nicht entgangen, noch hat er infolge der übertriebenen Urgierung der Analogien eine falsche Auffassung bei den Gegnern nicht überwunden. Das gilt namentlich dort, wo er vor den drei Personen wie von drei verschiedenen „Bedeutungen“ (maʿâni) redet, welche von der einen göttlichen Substanz prädiziert werden.

[1] Vgl. De Boer, *Geschichte der Philosophie im Islam.* Stuttgart 1901, S. 47 f.

4. Jaḥjâ ibn ʿAdî hat Schule gemacht und der christlichen Theologie einen nicht geringen Impuls zum scholastischen Betrieb gegeben. Er hat den Grund gelegt zu einer christlichen Scholastik des Orients, die freilich in ihrem weiteren Ausbau hinter ihrer abendländischen Schwester weit zurückgeblieben ist. Wenn auch nicht so exklusiv wie beim Meister selbst nehmen bei allen folgenden christlich-arabischen Theologen von Bedeutung die vernünftige und dialektische Begründung und Verteidigung der Grunddogmen des Christentums und zwar in der von jenem eingeschlagenen Bahn und Richtung einen weiten Raum ein. Im dreizehnten Jahrhundert beginnt gleichzeitig mit dem Aufkommen theologischer Kompendien[1] auch eine Systematisierung der Offenbarungswahrheiten, wozu Jaḥjâ ibn ʿAdî schon Ansätze gegeben hat in der systematischen Disposition der in den größeren Schriften behandelten Themen.

5. Speziell in der Gotteslehre und in der Darstellung des Trinitätsgeheimnisses sind sein unmittelbarer Schüler ʿÎsâ ibn Isḥâq ibn Zurʿa[2] und dessen Zeitgenosse, der Nestorianer Abû l-Faraǧ ibn aṭ-Ṭajjib gänzlich von ihm abhängig. Auch die monophysitischen großen Theologen der späteren Zeit wie Ibn al-ʿAssâl und Petrus ar-Râhib zehren von der Weisheit ihres Scheich, während andere, wie Daniel al-Ḥattâb und Petrus as-Sadmantî ihn nicht zu kennen scheinen und speziell in der vernunftmäßigen Erklärung der Trinität einer melchitisch-nestorianischen Gruppe (Elias von Nisibis, Pseudo-Athanasius, Paulus ar-Râhib) näher stehen.

---

[1] Außer den in den folgenden §§ erscheinenden Autoren erinnere ich noch an Abû 'l-Barakât und ʿAmr ibn Mattaj.

[2] Über Abû ʿAlî ʿÎsâ ibn Isḥâq ibn Zurʿa aus Bagdad (942–1008) s. *Christl.-arab. Literatur* S. 52–55. Von den dort aufgezählten 15 Gelegenheitsschriften kleineren Umfangs befassen sich 9 auch mit der christlichen Trinitätslehre und ihrer Verteidigung gegenüber den Leugnern derselben. Zur Einsicht standen mir Codd. Vat. ar. 127 und 135. Erstere Handschrift ist in üblem Zustand, am Rand und an den Ecken stark verstümmelt und großenteils fast unleserlich geschrieben. Inhaltlich und terminologisch sind die von Gott dem Dreieinigen handelnden Abschnitte ganz konform der Lehre des Meisters, z. B.: Aus der Selbsterkenntnis des höchsten intellektuellen Wesens ergeben sich die drei ṣifât: der Intellekt, der sein Wesen Erkennende, der durch sein Wesen Erkannte (ʿaql, âqil, maʿqûl). Als Gewährsmänner für die philosophischen Definitionen werden Plato und Aristoteles angeführt (Cod. 135 fol. 67a).

§ 9. Abû 'l-Faraǧ ibn aṭ-Ṭajjib.

1. Abû 'l-Farag ʿAbdallah ibn aṭ-Ṭajjib (oder aṭ-Ṭîb) war Sekretär des nestorianischen Patriarchates in Bagdad und starb im Jahre 1043 [1]. Seine Hauptwerke sind Sammlungen von Kanones und Kommentare zur Heiligen Schrift. Aber auch als Philosoph steht er bei späteren Autoren in hohem Ansehen und wird oft zitiert. Für unsere Untersuchung kommen nur in Betracht die beiden Abhandlungen über die christliche Trinitätslehre in Cod. Vat. arab. 145 (14. Jahrh.) Bl. 48ᵇ—69ᵇ und Bl. 70ᵃ—73ᵇ.

2. Formell (in der Terminologie) und inhaltlich stehen seine Ausführungen sichtlich unter dem Einflusse des Jahjâ ibn ʿAdî. Aber es gelingt ihm, die Unterscheidung von Attributen (Prädikaten) im allgemeinen und „persönlichen Attributen" im besondern in kurzen Worten präziser zu formulieren und in der Begründung der Trinität der Theologie mehr gerecht zu werden als sein Vorbild.

Zunächst erklärt Ibn aṭ-Ṭajjib den Sinn des christlichen Grunddogmas: Der Schöpfer ist eine Substanz, von welcher drei Eigenschaften (ṣifât) prädiziert werden, welche Personen sind. „Mit dem Worte ‚Substanz' wird auf das Wesen des Schöpfers hingewiesen, von welchem klar ist, daß er nur einer ist, und mit dem Ausdrucke ‚Eigenschaften' auf die Bedeutungen (maʿânî) der Existenz dieses Wesens, die nicht selbständige Wesen sind, nämlich Vaterschaft, Sohnschaft und Hervorgehen. Mit ‚Person' wird hingewiesen auf die Verbindung des Wesens mit jeder einzelnen Eigenschaft. Wenn nämlich das Wesen zusammen mit der Bedeutung der Vaterschaft genommen wird, so wird von ihm ausgesagt, daß es Vater ist; und wenn das nämliche Wesen genommen wird mit der Bedeutung Sohnschaft, so wird von ihm ausgesagt, daß es Sohn ist; und wenn es zusammen mit der Bedeutung des Hervorgehens genommen wird, so heißt es Heiliger Geist" (Bl. 49ᵃ·ᵇ). Bezüglich des göttlichen Wesens sind also drei Betrachtungsweisen möglich: das Wesen für sich betrachtet, ist es eins; rücksichtlich der von ihm möglichen Bestimmungen wer-

[1] S. *Christlich-arabische Literatur* S. 55—59.

den ihm drei „Eigenschaften" zugeschrieben; und wenn diese drei „Eigenschaften" in Verbindung gesetzt werden mit dem Wesen, ergeben sich drei Personen (Bl. 49ª, 50ᵇ). Ein Analogon aus der sichtbaren Welt ist ein Mensch, Zeid, „der dem Wesen nach einer ist, während von ihm doch drei Eigenschaften oder Zustände existieren: das Weißsein, die Kenntnis der Schrift und die Kenntnis der Geometrie. Ein jedes dieser drei Prädikate (z. B. Geometer) ist von den andern (weiß, Schreiber) verschieden, und auch verschieden von der aus dem Prädikate und dem Wesen zusammengesetzten Gesamtheit, d. i. Zeid" (Bl. 50ª ᵇ; vgl. Jaḥjâ ibn 'Adî § 6, 5).

3. Für die Begründung dieser Lehre bedient sich Ibn aṭ-Ṭajjib, wie er ausdrücklich ankündigt, einer zweifachen Argumentation, eines Offenbarungsbeweises und eines Vernunftbeweises.

Bei der Anwendung des ersteren, den er Gesetzesbeweis nennt, gibt er zunächst eine Einteilung der göttlichen Attribute in solche, „welche dem göttlichen Wesen speziell zukommen und es nicht in Beziehung (zu etwas anderem) bringen" (persönliche Attribute), und in solche, „welche das göttliche Wesen zu seinen Geschöpfen in Beziehung bringen, wie Macht, Weisheit, Güte" (Attribute der göttlichen Tätigkeit). Letztere sind der menschlichen Vernunft erkennbar viâ causalitatis aus der geschaffenen Welt (Bl. 50ª ᵇ; vgl. Jaḥjâ ibn 'Adî § 4, 2—4). Die ersteren sind aber dem menschlichen Verstande verborgen, und es gibt keinen Weg, zu ihrer Erkenntnis zu gelangen, und das sind die drei Prädikate: Vaterschaft, Sohnschaft und Hervorgehen. Der höchste Gesetzgeber hat ihre Kenntnis uns mitgeteilt und uns unterweisend darauf geführt (Bl. 52ª), und zwar erst im Neuen Bund. „Das Alte Gesetz hat die Menschen zum Bekenntnis des Wesens selbst geführt mit Ausschluß seiner drei Eigenschaften, welche ihm spezifisch sind, und das Neue Gesetz hat den Menschen die Eigenschaften seines Wesens, welche ihm spezifisch zukommen, mitgeteilt, damit der Mensch denjenigen kenne, welcher der Erhabenste ist, sowohl im Wesen als auch in den Eigenschaften" (Bl. 52ᵇ, 57ª).

Nachdem aber die persönlichen Attribute Gottes geoffenbart sind, hat nun die menschliche Vernunft die Pflicht, über sie nachzuforschen und in die Wahrheit über sie mit aller erreichbaren

Möglichkeit einzudringen — im Vernunftbeweis (53[b]). Derselbe lautet: „Der Schöpfer ist ein Seiendes, und er ist nur einer, und es ist bekannt, daß dieses Wesen nicht davon frei ist, die Prädikate eines Wissenden zu haben. Denn es wäre absurd (anzunehmen), daß der Schöpfer des Wissens und des Erkennens unwissend und nichterkennend wäre. Da also dieses Wesen jene Eigenschaft besitzt, so hat es die Fähigkeit zu wissen, und es kennt und weiß sich selbst, und sein eigenes Wesen ist eines von den gewußten Dingen. Es folgt daraus für uns ein Wesen, das die Fähigkeit hat zu wissen, und das von sich selbst gewußt ist." Es entstehen so drei Prädikate. Wenn ein jedes einzelne dieser drei Prädikate zusammen mit dem Wesen genommen wird, entsteht aus der Summe je eine Person. Das Prädikat „Fähigkeit zum Wissen", worauf mit dem Begriffe Vaterschaft hingewiesen wird, zusammen mit dem Wesen ist die Person desjenigen, „dessen Sache es ist, zu wissen", oder der Vater. Das Prädikat „es weiß sich selbst" — Sohnschaft — zusammen mit dem Wesen ist der Wissende oder der Sohn. Das Prädikat „es ist gewußt" zusammen mit dem Wesen, ist das, was mit „Heiliger Geist" ausgedrückt wird (Bl. 54[a]—55[a]). — Diese drei aus dem Begriffe des göttlichen als eines mit absolutem Wissen begabten Wesens abgeleiteten Prädikate sind der denkenden Vernunft erkennbar, die für sie zutreffenden Namen Vater, Sohn und Heiliger Geist aber sind rein geoffenbart (vgl. Jahjâ ibn 'Adî § 6, 3).

4. Dem von den Gegnern des christichen Gottesbegriffes immer gemachten Einwande, daß nach Vorgang der Ableitung der Attribute der drei Personen auch die anderen, wie die Macht, Weisheit, Güte, die Ewigkeit usf. personifiziert und so viele göttliche Personen konstatiert werden müßten, begegnet unser Autor einerseits mit der Berufung auf die von den Christen hochgehaltene Offenbarung, welche nur jene drei Personen lehrt, andrerseits mit dem wiederholten Hinweis auf die notwendige Unterscheidung in persönliche Attribute und in Attribute des göttlichen Wirkens nach außen, „welche das (göttliche) Wesen zu seinen Geschöpfen in Beziehung setzen". Wie letzteres gemeint ist, erklärt er noch so: „Ein (solches) Prädikat bleibt nicht bei der Substanz des göttlichen Wesens stehen, sondern es zieht noch

eine andere Substanz mit sich; so zieht das Prädikat ‚mächtig, die Machtäußerung (richtiger ein Objekt der M.), das Prädikat ‚gütig' die Äußerung der Güte (bzw. deren Objekt), die Ewigkeit die Zeit mit sich" (Bl. 56—57).

5. Dieser Erklärung gegenüber bringt aber der „Zweifler" den Einwand, daß das Eintreten einer Substanz (eines Objektes), an welcher erst die genannten Attribute sich äußern können, die Ewigkeit dieser Attribute aufhebt und ihre Zeitlichkeit bedingt. Ibn aṭ-Ṭajjib erwidert, daß alles Seiende entweder Potenz oder Akt ist. („Potenz ist das, woraus die Tätigkeit hervorgeht. Etwas ist potenziell vorhanden, wenn das Seiende der Tätigkeit sich enthält, obwohl es ihm möglich ist, tätig zu sein; aktuell, wenn das Seiende mit jener Fähigkeit tätig ist.") Jene Attribute existieren aber ewig im göttlichen Wesen als Potenzen, und gleichzeitig damit, also ebenso ewig, existiert das, woran die Macht, die Güte usw. ausgeübt wird, potenziell. Wenn die Zeit, welche er seit Ewigkeit als am geeignetsten und nützlichsten für seine Pläne vorausgesehen hat, eingetreten ist, setzt er die potenziell ewig von ihm gewollten Dinge aktuell ins Dasein (Bl. 58). — Daß er mit solchen Ausführungen in Konflikt mit dem Dogma der Unveränderlichkeit und absoluten Aktualität Gottes gerät, scheint dem Autor nicht bewußt geworden zu sein.

§ 10. Elias von Nisibis.

1. Elias ibn Sinâ (bar Śināǰā), geb. 975 zu Nisibis und ebendort Maṭrân 1008 bis nach 1049, nestorianischen Bekenntnisses, trat mit einer Reihe von Werken als Chronist, Philolog, dogmatischer und aszetischer Schriftsteller hervor[1]. Mit der Gotteslehre im engeren Sinne und dem christlichen Trinitätsdogma befaßt er sich im ersten gegen die Muhammedaner gerichteten Kapitel seines „Buches vom Beweise der Wahrheit des Glaubens"[2], das in seinem Kerne eine Glorifizierung des Nestorianismus und eine leidenschaftliche Bekämpfung des Monophysitismus ist, und ex professo in einer eigenen, auf Veranlassung eines moslimischen Freundes,

[1] S. *Christlich-arabische Literatur* S. 59—67.

[2] Übersetzt und eingeleitet von L. Horst, Colmar 1886.

eines „Philosophen" im Monat Ramaḍân des Jahres 420 H (1029 D) zu Mosṣûl verfaßten Schrift „über den Sinn des christlichen Lehrsatzes: der Schöpfer ist eine Substanz und drei Personen" [1]. In beiden Schriften decken sich seine Ausführungen inhaltlich und stellenweise wörtlich.

2. Nach der gemeinsamen Lehre aller Monotheisten muß der Schöpfer ein in sich selbst bestehendes Wesen sein (qâ'im binafsihi). Dieser in sich selbst Existente muß aber notwendig auch lebend und weise sein. Eine Absurdität wäre es, dem Schöpfer des Lebens und der Weisheit Leben und Weisheit abzusprechen (vgl. H[orst] S. 2, M[alouf] S. 112). „Da das Wesen Gottes keine Akzidenzien annimmt, so ist es falsch, daß sein Leben und seine Weisheit Akzidenzien seien. Alles, was nicht Akzidens ist, ist entweder Substanz oder Person. Da es falsch ist, daß das Wesen des Schöpfers und sein Leben und seine Weisheit drei Substanzen oder drei Akzidenzien sind, so ist bewiesen, daß sie drei Personen sind" (M S. 113). Mit dem Terminus „eine Substanz" wird das eine in sich selbst Bestehende bezeichnet, „drei Personen" ist der Ausdruck für das Wesen, das Leben und die Weisheit des Schöpfers. Die Sätze: „der Schöpfer ist eine Substanz und drei Personen" einerseits und „der in sich selbst Existente, der Inhaber des Lebens und der Weisheit" andrerseits sind in der christlichen Glaubenslehre äquivalente Prädikationen (ebd.). Das Insichselbstbestehen bezeichnen die Christen als Vater, die Weisheit als Sohn, das Leben als Geist. Alle drei Personen sind spezifisch voneinander verschieden (H S. 2). Die Gleichstellung „Weisheit Gottes" mit „Wort Gottes" geschieht mit Rücksicht darauf, daß das Sprechen Gottes ein Reden seiner Weisheit ist im Gegensatz zum menschlichen Wort, das mit dem Tone der Stimme und der Reibung der Luft hervorgebracht wird (ebd. S. 5). „Sohn Gottes" heißt die göttliche Weisheit, „weil sie der Essenz (der ersten Person) ihr Dasein verdankt und von ihr erzeugt wird, wie das Licht von der Sonne und die Vernunft von der Seele, ohne Trennung, ohne Änderung, ohne Zeit, ohne Vorher, ohne Nachher" (ebd. S. 2).

Beweise für die Einzigkeit Gottes und die Existenz eines Wortes und eines Geistes Gottes liefern die heiligen Schriften.

[1] Veröffentlicht von P. Malouf in al-Mašriq VI (1903) 112—126.

3. Der einem Einwande gleichkommenden Frage des „Philosophen", warum sich die Christen darauf beschränken, nur die Attribute Weisheit und Leben zu göttlichen Personen zu machen, nicht aber auch die vielen übrigen Attribute, da der Schöpfer nicht bloß lebend und weise, sondern auch erschaffend, erhaltend, gnädig, barmherzig, hörend, sehend u. dgl. ist, begegnet Elias mit der Unterscheidung von „wesentlichen" und „aktuellen" Namen, bzw. Prädikaten Gottes. „Die wesentlichen Namen sind diejenigen, welche ganz spezifisch sein Wesen und seine Substanz näher bezeichnen, wie wenn wir sagen: Der in sich selbst Existente, der Weise, der Lebendige. Wenn wir sagen: ‚Der Schöpfer ist weise, ist lebendig', so ist es das Gleiche, wie wenn wir sagen: ‚Er ist in sich selbst bestehend'. Und wenn wir ihm das Leben und die Weisheit zuerkennen, ist es geradeso, wie wenn wir ihm das Wesen zuerkennen. Denn seine Weisheit und sein Leben sind nicht zusammengesetzte Potenzen, wie die den Geschöpfen zukommende Weisheit und ihr Leben, sondern sie sind wesenhaft, substantiell, unabtrennbar von dem Wesen und nicht als Teile wegnehmbar von ihrer Substanz . . . Das Wesen Gottes und seine Weisheit und sein Leben sind wesenhafte Proprietäten (ḫawâṣṣ) und werden Personen genannt." Die andern Prädikate aber sind von Tätigkeiten abgeleitete Namen, wie Schöpfer von erschaffen, gütig von gütig sein, Erhalter von erhalten usw., „und aktuelle Eigenschaften, welche seinen Tätigkeiten anhaften wie auch denen seiner Geschöpfe. Wenn wir nämlich sagen ‚gütig', so haftet dieses sowohl ihm an wie denjenigen, gegen welche er Gütigkeit übt" usf. Diese Attribute sind also nicht seinem Wesen spezifisch eigentümlich, können daher auch nicht als Personen bezeichnet werden" [1] (M S. 113 f. vgl. H S. 4).

Wenn Elias ausdrücklich konstatiert, daß nach der Lehre der Christen die drei Personen drei Proprietäten, nicht aber drei Individuen (ašḫâs) sind [2], so will er wohl der Anschauung

[1] Horst S. 4 übersetzt die hieher gehörige Stelle umschreibend mit: „Alles sonstige besteht aus adjektivischen Bestimmungen, welche meistens eine Handlung ausdrücken und von Zeitwörter abgeleitet sind."

[2] So die genaue Übersetzung der Stelle Cod. Vat. ar. 180 fol. 132b entgegen der irreführenden Wiedergabe von Horst S. 4: „Was die drei Aqanim

entgegentreten, als handle es sich in der Trinitätslehre um Individuen ähnlich wie bei drei menschlichen Personen, bei denen ja Person (Individuum) und Natur oder Substanz zusammenfällt.

4. Elias läßt sich den Einwand machen: Der Satz: „Gott ist eine Substanz" führt zu der Folgerung, daß ihm Akzidenzien inhärieren, denn die Definition von Substanz ist diese: Sie ist das, was die Akzidenzien trägt. Elias hilft sich mit einer historischen Deutung des einschlägigen Terminus: „Wir nennen das in sich selbst Bestehende (also die Substanz) im Syrischen kijân [1] (M S. 112: mag dieses Seiende nun zeitlich oder ewig sein). Als nun die Führer unserer Gelehrten die Bücher der Logik und die Gesetzes-(Offenbarungs)bücher übersetzten, gebrauchten sie für das syrische Wort kijân, welches das in sich selbst Bestehende bedeutet, das arabische Wort ǧauhar. In unserer Zeit sehen wir allerdings bezüglich der Bedeutung dieses letzteren Wortes abweichende Anschauungen. Denn die Gelehrten des kalâm (die Mutakallimûn) sagen: Der Begriff der Substanz (ǧauhar) ist das, was das Akzidens trägt." Nach dieser Erklärung könnte natürlich Gott nicht Substanz sein. Wenn aber die Bedeutung von Substanz (ǧauhar als Übersetzung von kijân) das in sich selbst Bestehende ist, so liegt in dem Bekenntnisse „Gott eine Substanz" nichts Verfängliches (M S. 114. vgl. H S. 4). Am besten tut man, meint unser Autor, man bleibt bei dem syrischen Terminus kijân, wenn man von der Substantialität Gottes redet, „wie wir ja auch bei den Syrern ein Wort finden, mit welchem sie das bezeichnen, was nicht allgemeine Substanz und nicht Akzidens ist, und was wir auch mit einem syrischen Worte ausdrücken, nämlich uqnûm (Person), indem dieses bei den Syrern auf alles angewendet wird, was nicht allgemeine Substanz und nicht Akzidens ist" (M S. 116).

5. Zum Erweise, daß in letzterem Sinne von Gott die Substantialität prädiziert werden kann, und also in dem christlichen Gottesbegriff „nichts Gotteslästerliches" enthalten ist, bringt Elias

betrifft, so haben wir bereits gesagt, daß nach der Anschauung der Christen drei Attribute gemeint sind, keine Personen" (ašḫâs). Darnach sind auch seine Ausführungen über des Elias Gegensatz zum nizänischen Symbolum S. XIV hinfällig.

[1] Arabisiertes kᵉjanā.

aus der Reihe der nichtchristlichen Philosophen drei Zeugen bei, die er wörtlich zitiert (M S. 114 f.).

Als ersten nennt er „den Verfasser der göttlichen Wissenschaft" d. i. al-Farâbî[1]. Dieser „sagt im 12. Kapitel der 1. Abhandlung" dieses Werkes: „Es ist schon klargelegt, daß der erste Beweger ein Erstes im absolutesten Sinne ist; er ist also Ursache alles Seienden, und was so ist, ist nicht frei davon, entweder Substanz oder Akzidens zu sein. Es ist absurd, daß er Akzidens ist. Denn die Substanz ist Ursache des Daseins des Akzidens, und Gott ist Ursache des Daseins jeglichen Dinges. Wenn die Substanz nicht ist, existiert das Akzidens als etwas durch sich selbst Bestehendes. Umgekehrt gibt es die Sache hierin nicht. Es bleibt also nur übrig, daß er Substanz ist, oder etwas, das noch erhabener als die Substanz ist, oder eine Substanz, die ihm spezifisch zukommt, oder ein kijân oder ʿain (‚Quelle, Auge'), wie du sagen willst, nachdem die Bedeutung beibehalten wird."

Der zweite Gewährsmann des Elias ist ein nicht näher gekennzeichneter Ibn aṭ-Ṭaiib[2]. Das folgende Zitat ist entnommen seinem „Buche über die Vernichtung der fünf Fundamente": „Wisse, daß, wenn wir mit den Christen über ihre Behauptung disputieren, daß Gott eine Substanz mit drei Personen sei, kein Unterschied zwischen uns und ihnen besteht außer bezüglich des Namens. Denn sie sagen, daß er eine Substanz ist nicht nach Weise der erschaffenen Substanzen, (sondern) in dem Sinne, daß er in sich selbst bestehend ist. Die Bedeutung ist richtig, der Ausdruck ist falsch. Denn betreffs der Namen muß man sich an die Philologen halten; von diesen wendet aber keiner Substanz in jenem Sinne an. Nur die Diskussion (kalâm) mit ihnen (den Christen) bezüglich der Anerkennung der Prophetie (scil. Muhammeds) ist so wie mit den Juden"[3].

[1] Das *Buch über die göttliche Wissenschaft*, d. h. die Metaphysik, ist aufgezählt in dem Verzeichnisse der Schriften al-Farâbîs von Qifti u. a. bei F. Dieterici, *Alfarabis philosophische Abhandlungen* (Text), Leyden 1890, S. 115—118 (Übersetzung ebd. 1892, S. 187—192) unter Nr. 47.

[2] Bei Ḥaǧǧî Ḫalîfa (hrsg. von G. Flügel, Leipzig 1835—1858), II 5 u. 1696 und VII 639 wird ein Ahmed ibn aṭ-Ṭaiib als Bearbeiter aristotelischer Schriften genannt.

[3] D. h. zwischen Christen und uns, den Moslims, besteht nur hinsichtlich der Anerkennung der göttlichen Mission des „Propheten" eine Differenz, in der Gotteslehre aber Übereinstimmung.

Unbestimmt ist auch Ibn Sibl[1] mit seinem „Buche über die Erziehung zur Disputierkunst“ (ʾadab ul-ǧadali), woraus das dritte Zitat unseres Elias genommen ist: „Siehst du nicht, daß alle Völker den Mächtigen vergleichen mit dem Sichtbaren in allem, was sie von ihm behaupten, in seiner Einzigkeit, seinen Eigenschaften, seiner Gerechtigkeit, Macht und Tätigkeit. Sie sagen: Der Beweis dafür, daß er mächtig ist, ist die Existenz seiner Tätigkeiten. Denn das Handeln (im allgemeinen) bei unsereinem in der sichtbaren Welt weist darauf hin, daß dieser mächtig ist, und ebenso das weise (überlegte) Handeln, daß er wissend ist. Desgleichen wird durch die weise vollzogene Tätigkeit des Schöpfers angezeigt, daß er wissend ist. Zwischen beiden (Gott und unsereinem) herrscht Übereinstimmung in der Bedeutung (von Eigenschaften), wenn sie auch nach andern Beziehungen verschieden sind. Wenn einer sagen würde: Der Schöpfer ist nicht vergleichbar mit einem aus uns in der sichtbaren Welt, weil er ewig ist, und wir zeitlich sind, und weil wir Körper sind, aber unkörperlich ist, weil wir wissen und auch nicht wissen, mächtig sind und auch unfähig, er hingegen nicht unwissend und nicht unfähig, so ist es ein falscher kalām. Ebenso vergleichen die Christen den Ewigen mit dem Zeitlichen darin, daß er Substanz ist in dem Sinne, daß er in sich selbst bestehend ist, wenngleich die Substanz in der sichtbaren Welt zeitlich und der Träger des Akzidens ist. Wenn sich dieses aber so verhält, so wissen wir, daß die Vergleichung nach einer Beziehung und einer Bedeutung zutreffend ist, wenn auch beide nach andern Beziehungen verschieden sind.“

§ 11. Das Pseudo-Athanasianische „Buch des Beweises“.

1. Zu den wertvollsten Dokumenten des christlich-theologischen Schrifttums in arabischer Sprache gehört ein großes und weitspurig angelegtes Werk, das allerdings mit staunenswerter Unverfrorenheit sowohl im Haupttitel wie in den Unterschriften seiner vier

[1] Vielleicht ist gemeint ein sonst nicht bekannter Vorfahre des Abû ʿAlî al-Ḥamîd ibn ʿAbdallah ibn Jûsuf ibn Sibl aus Bagdad, der nach Ibn Abî Uṣaibiʿa (*Geschichte der Ärzte*, hrsg. von A. Müller, Königsberg 1884, I 247—252) in Prosa und Poesie philosophierte und i. J. 474 H = 1081 D starb.

Teile dem heiligen Athanasius zugeschrieben wird und, soweit mir bekannt, in zwei Exemplaren erhalten ist; das eine befindet sich in der Bibliothek der Universität St. Josef der Jesuiten in Beirut[1] (Nr. 38), das andere im Kloster St. Anna der „Weißen Väter" bei Jerusalem. Letzteres stand mir zur Verfügung.

Im Haupttitel heißt das Werk bloß: „Buch, welches Athanasius der Große, Patriarch der Stadt Alexandrien, verfaßte, und welches vier Teile enthält." Der erste Teil, der für uns in vorliegender Skizze allein von Interesse ist, führt die Überschrift: „Buch des Beweises von der Begründung des heiligen Glaubens", der zweite: „Abhandlung (maqâla) über die Gleichnisse und Zeugnisse von der Menschwerdung des Sohnes Gottes, des Erlösers", der dritte: „Widerlegung der Juden aus den Schriften der Propheten", der vierte: „Zeugnisse aus den Schriften der Propheten und den Büchern des Alten Testamentes dafür, daß Christus der ewige Sohn Gottes ist, und für die Wahrheit seiner Menschwerdung und Ankunft."

Über Persönlichkeit und Lebenszeit des wirklichen Verfassers war bis jetzt nichts bekannt. Es ist mir aber geglückt, einen terminus ante quem zu finden in dem noch zu besprechenden Werke von Abû Šâhir ibn ar-Râhib (§ 15), das i. J. 1281 verfaßt ist. Derselbe bringt nämlich im 4. Abschnitte der ersten Frage (Cod. Vat. ar. 104 fol. 14[a] sq.), wo er von der Unbegrenztheit Gottes handelt, ein längeres Zitat aus dem „Buche des Beweises", das tatsächlich im 1. Teile des Pseudo-Athanasianischen Werkes sich fast wörtlich wiederfindet[2], dann später noch einmal zwei Zitate. Das Werk liegt ihm also bereits als Quelle vor. Ibn ar-Râhib spricht sich sogar über die Person des Verfassers aus, indem er sagt: „Es wird berichtet, daß es das Werk eines Franken oder eines Romäers ist." Aus dieser Bemerkung läßt sich ent-

[1] S. al-Mašriq VII (1904) 488—490.

[2] Das Zitat lautet: „Ein jeder, der an den Schöpfer glaubt, muß wissen, daß er außerhalb der Begrenzungen aller Geschöpfe ist, und daß er undefinierbar und unbeschreiblich ist. Die Geschöpfe haben drei Begrenzungen: Anfang, Raum und äußere Gestalt. Die immateriellen, geistigen Geschöpfe sind mit zweien dieser Begrenzungen begrenzt, mit der des Anfangs, weil sie in einer Zeit geworden und zuvor nicht gewesen sind, und mit der des Raumes, weil sie nicht an verschiedenen Orten zu einer und derselben Zeit sein können. Die übrigen, die materiellen Geschöpfe, haben drei Bewegungen usw."

nehmen, 1) daß das Buch dem Zitator noch anonym war, die dem heiligen Athanasius gemachte Unterschiebung also erst später geschah, 2) daß der Verfasser als Anhänger des Glaubensbekenntnisses der abendländischen oder der griechischen Kirche galt. Daß letztere Annahme zutreffend war, bezeugt der Inhalt des Werkes, das in den christologischen Fragen den Diophysitismus vertritt.

2. Nach einigen einleitenden Sätzen über die Erkennbarkeit Gottes, die nicht nur den Anhängern der heiligen Schriften, sondern auch den Heiden zugänglich ist, weil die Erkenntnis Gottes in die Natur des Menschen eingepflanzt und nur infolge der Sünde im Menschen getrübt ist, geht der Verfasser über zu den Beweisen für die Existenz Gottes.

Den kosmologischen Beweis baut er auf auf die Tatsache der Veränderlichkeit alles uns bekannten Seienden. Bei den animalischen Dingen geschieht die Veränderung durch Geburt, Wachstum, Zunahme und Abnahme, Ernährung, Wechsel der Farbe und anderer Formen, schließliches Vergehen und Sterben. Die der Sinneswahrnehmung entrückten Wesen, „wie Engel, Teufel und Seelen, verändern sich auf Grund ihrer Willensfreiheit vom Guten zum Fortschritt durch Zuwachs im Guten, oder vom Guten zum Bösen durch Abnahme im Guten". Alles, was der Veränderung unterworfen ist, muß aber einen Anfang gehabt haben, also erschaffen sein, und zwar von einem Schöpfer, von dem die Veränderlichkeit und die Erschaffenheit ausgeschlossen sein muß, und das ist eben Gott. — Daran reiht der Verfasser den teleologischen Gottesbeweis mit besonderer Betonung der in allen Reichen der Natur herrschenden Ordnung und Zweckmäßigkeit trotz der vielen, durch die bekannten vier Elemente bedingten Gegensätze.

3. Zum Erweise der Unbegrenztheit Gottes werden die Geschöpfe eingeteilt in die beiden Kategorien der immateriellen (eigentlich: „feinen"), nur intellektuell erfaßbaren, zu denen die Engel, die Teufel, die Seelen, das Feuer und die Luft gehören, und der materiellen, mit den fünf Sinnen wahrnehmbaren geschöpflichen Wesen. Den letzteren kommen drei „Begrenzungen" zu: Anfang, Ort oder Raum, und Gestalt, den ersteren zwei: Anfang und Raum, da sie nie an zwei Orten zugleich sein können. Alle diese Begrenzungen mangeln aber dem Schöpfer, dem Anfangslosen,

räumlich Unbegrenzten und mit keiner Form und Gestalt „Beschreibbaren", „denn er ist noch immaterieller als alles Immaterielle".

4. Aus demselben Grunde ist Gott unbegreifbar, unfaßbar, und eine adäquate Gotteserkenntnis unmöglich. „Gleichwie die körperliche, vergängliche Kreatur die intellektuelle geistige Kreatur nicht erkennen kann außer mit immateriellem, geistigem Intellekt, ebenso kann die intellektuelle, immaterielle Kreatur den Schöpfer nicht erkennen. Vielmehr ist sie davon sehr weit entfernt, denn der Abstand zwischen dem Schöpfer und seinem Geschöpfe ist weit größer als derjenige zwischen den beiden Kategorien der kreatürlichen Dinge." Eine durch die Sinne vermittelte (adäquate) Erkenntnis Gottes ist schon ausgeschlossen durch die Unkörperlichkeit Gottes. Wäre Gott ein Körper, so müßten ihm die allen Körpern zukommenden akzidentellen Zufälligkeiten inhärieren, die das Prinzip der Zusammensetzung, Verschiedenheit und Vergänglichkeit sind. Wenn je von einer Gotteserkenntnis die Rede sein kann, so geschieht sie mittels des immateriellen Intellektes, „und das Maß jener Erkenntnis ist die Schnelligkeit des Blitzes, den die Augen nicht andauernd sehen, und dessen Licht sie nicht dauernd folgen können". Das Streben nach einer bis zu einem gewissen Grade erreichbaren Gotteserkenntnis ist dem Menschen notwendig, um nicht in Unglauben zu verfallen. Aber der Grad dieses Eindringens in das Verständnis Gottes und göttlicher Dinge ist abhängig von der moralischen Beschaffenheit des menschlichen Geistes und Herzens.

Die wahre Wesenheit Gottes, wiederholt das „Buch des Beweises", ist sowohl für die Engel wie für die Menschen unerforschbar. „Beweis dafür ist, daß das materielle Geschöpf das immaterielle nicht sehen kann. Wohl sehen die Seelen *(sic)* einander, die Körper aber sehen die Seelen nicht, und die Engel und Dschinnen (böse Geister) sehen die Menschenseelen, aber nicht umgekehrt. Wenn ein Mensch einen Engel sieht oder einen Teufel, so sieht er sie nicht in ihrer Wesenheit, sondern in der Gestalt eines materiellen, vergänglichen Geschöpfes, unter welcher sich der Engel oder Teufel verborgen hat, in der Gestalt eines Menschen oder eines Vogels oder eines wilden Tieres. Die Engel sehen einander und ebenso die Satane. Den Schöpfer aber sieht

keines von den Geschöpfen, denn er ist noch immaterieller als die Engel." Die Erscheinungen Gottes in der Offenbarungsgeschichte sind so zu beurteilen wie die genannten Engelserscheinungen.

5. Die Erkenntnis dessen, was von Gott erkennbar ist, die Tatsache seiner Existenz und seiner Eigenschaften: Schöpfer- und Herrschermacht, Barmherzigkeit und Güte, beruht in den „Spuren" seiner Werke. Die von Gott gemachten Prädikationen sind aber mehr negativer und privativer Art: „Alle Gott beigelegten Namen weisen nicht darauf hin, daß Gott so und so ist, sondern darauf, daß er nicht so und so ist und frei ist von allem, was den Geschöpfen anhaftet." Die positiv von Gott ausgesagten, von den Geschöpfen hergenommenen Attribute sind nur secundum modum ementiorem (bi'l-irtifâ') aufzufassen. Was speziell die heiligen Schriften — anthromorphistisch — von Gottes Aussehen, Gesinnungen, Eigenschaften und Tätigkeiten berichten, ist nicht wörtlich zu verstehen, sondern nur analogieweise.

6. Den Beweis für Gottes Einheit liefert der Verfasser indirekt durch Widerlegung des Dualismus der Manichäer (Zanâdiqa) und des Polytheismus. Bezüglich des ersteren führt er aus: Die Annahme zweier sich gegenüberstehenden Prinzipien, eines guten und eines bösen, eines Schöpfers des Lichtes und eines Schöpfers der Finsternis, führt zur Begrenztheit jedes der beiden, die mit Gott unvereinbar ist, und außerdem zu folgenden Absurditäten: Entweder besteht bezüglich der Einteilung und Abgrenzung des Herrschaftsgebietes gegenseitige Übereinstimmung, dann wäre das Böse nicht bös, da es dem guten Prinzipe nicht zuwider ist, sondern durch Übereinkunft geduldet wird, und das Gute wäre nicht gut, da es mit dem Bösen in Liebe und Eintracht verbunden ist; oder etwas Drittes hat jedem der beiden den Bereich seiner Macht zugeteilt, und dann ist der Dualismus überhaupt aufgehoben, „denn dieses Dritte ist mehr geeignet, Gott zu sein, als jene", ist aber auch für sich selbst an einem Orte, der in der Mitte zwischen den Orten des guten und bösen Prinzipes liegt, was wieder der Unbegrenztheit Gottes widerspricht. Ferner: „Entweder wäre zwischen beiden Herrschern Friede — aber das Böse ist ja nicht zum Frieden geneigt, und alles, was für den Frieden ist, ist nicht böse; oder es ist unter ihnen beständiger Kampf — aber das Gute ist

nicht für den Kampf, und was den Kampf liebt, ist nicht vollkommen gut."

Die Frage nach dem Ursprung des Bösen beantwortet Pseudo-Athanasius mit der Definition: „Das Böse ist nichts anderes als der Mangel des Guten und die Entfernung des Guten vom Wege der Natur. Das Gute ist natürlich, das Böse ein Akzidens, und die Sünde ist das Gegenteil vom Gehorsam."

Die Widersinnigkeit des Polytheismus wird dargetan mit dem Hinweis auf seine Unvereinbarkeit mit den Vollkommenheiten der göttlichen Macht, Gerechtigkeit, Güte, Ewigkeit, Unbegrenztheit und mit einer geordneten Weltregierung.

7. Die Trinitätslehre wird in weitschweifigster Weise und mit vielfachen Wiederholungen — unter Anlehnung an das von Gregor von Nazianz stammende Analogon *νοῦς, λόγος, πνεῦμα* — in folgenden Grundzügen entwickelt: Gott kann nicht wortlos sein; das Wort Gottes kann sich auch nicht verflüchtigen und von seinem Wesen sich nicht lostrennen, muß vielmehr anfangslos und endlos im Wesen und in der Substanz Gottes Bestand haben. Aber wie das Menschenwort, aus dem Intellekte erzeugt, vom Intellekte spezifisch verschieden ist, so ist auch das aus dem göttlichen Intellekt erzeugte Wort, wenngleich ohne Trennung und Ausscheidung, doch eine von diesem verschiedene „Eigentümlichkeit" (Proprietät), die beim Ersteren im „Erzeugen", beim Zweiten im „Erzeugtwerden" besteht. Das Gotteswort muß aber auch einen Geist haben, „damit es nicht geringer ist als unser Wort", und „weil auch unser Wort nicht eines Geistes ermangelnd ist, das ist der Schall des Wortes beim Sprechenden". Dieses Hervorgehen ist eine „Eigentümlichkeit" des Heiligen Geistes, welche der Erzeuger und der Erzeugte nicht haben, die aber doch keine Trennung von der einen göttlichen Natur zur Folge hat. Der Vater als Worterzeuger, der Sohn als erzeugtes Wort und der Heilige Geist als Hervorgehender sind drei Namen des einen Gottes auf Grund dreier „Seinsweisen" (ǧihât) der einen göttlichen Substanz.

Gleichnisse für seine Trinität hat Gott selbst erschaffen: 1) in seinem eigenen Ebenbilde im menschlichen Geiste: „Der Geist des Menschen ist eine einzige Seele in drei Subsistenzen (qawamât) oder drei Seinsweisen (ǧihât), die da sind: a) die Seele als Be-

sitzerin des Intellektes, b) der Intellekt als Erzeuger des Wortes, c) der Geist, hervorgehend aus dem Intellekte und ruhend in dem Worte. Dem Intellekte ist eigentümlich das Erzeugen und Nichterzeugtwerden, dem Worte das Erzeugtwerden und Nichterzeugen, und dem Geiste das Hervorgehen und Nichterzeugen und Nichterzeugtwerden." — 2) „in seinem einzigen Lichte am Himmel, der Sonne", mit bekannter Anwendung. (Dann folgen die Schriftbeweise für die Trinität.)

Die Ewigkeit der göttlichen Erzeugung im besonderen gründet in den Sätzen: „In der Wesenheit Gottes gibt es kein Früher und Später." „Gott trifft nichts von Veränderlichkeit." „Gott erzeugt und erschafft ohne Akzidenzien" (welche der menschlichen Erzeugung adhärieren). — „Sage nicht: Wie erzeugt Gott? Denn Gott kann alles, was er will. Sage nicht: Wann hat Gott erzeugt: Denn Gott steht über dem Wann. Er ist vor der Zeit und ist unerreichbar von der Zeit." Der Begriff „erzeugen" in Gott darf überhaupt nicht mit der Bedeutung der menschlichen Erzeugung erklärt werden, so daß etwa eine wesentliche Verschiedenheit der göttlichen Personen herauskäme, wie beim Menschen die Eigenschaft des Sohnes als Jüngling und die des Vaters als Greis, „weil ein Geschöpf niemals seinen Schöpfer beschreiben kann, und am wenigsten der Mensch, der nicht einmal eine Beschreibung von seiner nach dem Bilde seines Schöpfers geschaffenen Seele geben kann".

8. Nach diesen und andern weitausgesponnenen Explikationen über die Konsubstantialität der trinitarischen Personen kommt „das Buch des Beweises" zu sprechen auf die Tätigkeiten Gottes nach außen, der Erschaffung („eine freie Tat Gottes, durch kein Bedürfnis Gottes irgendwelcher Art gefordert"), die in ihrer Reihenfolge (immaterielle Engelwelt, dann materielle Welt, von dieser zuerst die vier Grundelemente, aus denen alles andere zusammengesetzt ist), in ihrer weisen Zweckmäßigkeit und Ordnung beschrieben wird. Beim Kapitel von der Erschaffung des Menschen wird das Vorauswissen Gottes in seiner Beziehung zur Sünde und zum freien Willen des Menschen im Sinne der Väterlehre behandelt.

Die übrigen Ausführungen dieses und der andern Teile des Pseudo-Athanasianischen Werkes sind rein dogmatischer, bzw. exegetischer Art.

§ 12. Aṣ-Ṣafî und Abû Isḥâq ibn al-ʿAssâl.

1. Im 13. Jahrhundert blühte in Kairo die vornehme koptische Gelehrtenfamilie der Aulâd al-ʿAssâl, drei Brüder: Al-ʾAsʿad ʾAbû ʾl-Faraǧ Hibatallah, aṣ-Ṣafî Abû ʾl-Faḍâʾil und al-Muʾtaman Abû Isḥâq. Der erste trat besonders als exegetischer, der zweite als kanonistischer und philosophischer und der dritte als theologischer Schriftsteller hervor. Daneben sind der erste und dritte auch als Philologen bedeutsam [1]. Für unser Thema sind heranzuziehen aṣ-Ṣafî, Diakon, und Abû Isḥâq, Priester an der Marienkirche al-Muʿallaqa in Kairo. Von jenem besitzen wir noch eine theologisch-philosophische Abhandlung über die Trinität und die Union Christi, welche im Jahre 639 H (= 1242 D) verfaßt sein will, in Cod. Paris. arab. 199, Bl. 1—11, und Cod. Berol. syr. (Karšûnî) 254, Bl. 1^b—7^b [2], sowie zwei Kontroversschriften [3], welche u. a. denselben Gegenstand behandeln, und von denen die eine auch von Abû ʾl-Barakât in seinem Schriftstellerverzeichnis [4] erwähnt und inhaltlich beschrieben wird. Darnach besteht sie aus zwei Teilen, von welchen der erste 15 und der zweite 5 Abschnitte (fuṣûl) umfaßt. Abgesehen von den notierten orientalischen Handschriften, welche dieses Werk enthalten, fand ich ein größeres Bruchstück desselben auch in Cod. Monac. arab. 948. Bl. 17 und 13 [5] dortselbst geben ein Inhaltsverzeichnis, beginnend (17^a) mit dem Reste der Inhaltsangabe von Abschnitt 6 bis Abschnitt 15 (13^b). Eine Vergleichung mit den Angaben des Abû ʾl-Barakât ergibt zur Evidenz, daß wir es mit dem Werke des Assaliden aṣ-Ṣafî zu tun haben. Dann schließt sich (14^a) der erste Abschnitt an, welcher über die Veranlassung und den Zweck des

[1] Vgl. A. Mallon, Ibn al-Assâl. Les trois écrivains de ce nom (Journal Asiatique. X. série, tom. VI [1903] 509—529).

[2] Von A. Mallon a. a. O. übersehen.

[3] Nr. 128 Bl. 1—184 und Bl. 190—245 der arabischen Handschriften an der Universität der Jesuiten in Beirut, s. al-Mašriq IX (1906) 759 f.; u. a. auch im jakobitischen Kloster in Jerusalem, s. ebd. und Mallon a. a. O. S. 524.

[4] Der Katalog der christlichen Schriften in arabischer Sprache von Abû ʾl-Barakât. Hrsg. und übersetzt von Wilhelm Riedel (Nachrichten von der Kgl. Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen 1902) S. 660 und 696.

[5] Auch sonst sind die Blätter mehrfach verbunden.

Buches berichtet, darnach der zweite Abschnitt mit 10 „nutzbringenden Fundamenten“ (ʾuṣûl). In denselben werden die allgemeinen philosophischen Grundlagen gegeben zur folgenden Darlegung der christlichen Dogmen, die als „Früchte der Fundamente“ bezeichnet und vom dritten an jeweils dem betreffenden Fundament unmittelbar angeschlossen werden, während die „Früchte“ des 1. und 2. Fundamentes als dritter Abschnitt folgt (32ᵇ unten). Im einzelnen behandeln die „Fundamente“: 1) eine fünffache Einteilung der Attribute Gottes, 2) die Prädikate des „Einfachen“, 3) die Arten des Zusammengesetzten, 4) die Bedeutungen der Worte (Termini), 5) die Bedeutungen von „Wort Gottes“, „Sohn“, „Christus“, 6) den Wert der Gleichnisse, 7) „die Bedingungen der Gegensätze“, 8) die Ansichten der Philosophen über die Erkennbarkeit des Wesens Gottes, 9) „die Wege zum Beweise der Gottheit Christi und der Vereinigung seiner Gottheit mit seiner Menschheit“, 10) „Beweis der Wahrheit des Evangeliums.“ Im vierten Abschnitt (37ᵃ) werden aus der Schrift des Gegners einzelne Worte und Sätze angeführt, worauf der Autor seine Entgegnung gibt mit ausgiebiger Polemik gegen den Koran. Mit Bl. 50ᵇ bricht das Fragment der Münchener Handschrift ab.

2. Schon im einleitenden ersten Abschnitt nennt der Verfasser seine Quellen, nämlich die Antwort „unseres Scheichs Jaḥjâ ibn ʿAdî, des Philosophen“ gegen den Mutakallim Abû ʿÎsâ al-Warrâq, dann „die Abhandlungen seines Schülers *(sic)* über die Möglichkeit und die Weisen der Menschwerdung und anderes über die Grundlagen unseres Glaubens“, das Buch des Ibrahim ibn ʿAûn über die Lösung der Zweifel[1], die Bücher der Heiligen und Lehrer wie des Goldmunds und Ibn aṭ-Ṭajjib's. Im Verlaufe seiner Ausführungen beruft er sich noch auf seine eigene Antwort gegen (ʿAbdallah' an-Nâšî (Bl. 24ᵃ u. passim), welche auch bei Abû 'l-Barakât aufgeführt ist, und auf Ibn al-Ḥattîb, „der, was Wissen anbelangt, zu den geistvollsten der späteren (Gelehrten) gehört“ (Bl. 26ᵃ), mit seinem Buche „Die äußerste Grenze der Vernunft (nihâjat al-ʿuqûl), das über die Philosophie und die Fundamente und Konsequenzen der Religion verfaßt ist“ (Bl. 33ᵇ),

[1] S. *Christlich-arabische Literatur* S. 37, wo übrigens in der letzten Zeile 153 in 135 zu korrigieren ist.

ferner auf Plato, „welcher, was die Philosophie anbelangt, zu den Vorzüglichsten der Älteren gehört" (Bl. 26ᵃ), Galenus, Dionysius und Gregorius.

3. Schon die Nennung dieser Quellen kennzeichnet die Richtung, in welcher sich die Theosophie des 'Assaliden aṣ-Ṣafî bewegt. — Nach christlichem Bekenntnisse ist der Schöpfer eine Substanz (ǧauhar), von welcher drei Attribute (ṣifât) der Vollkommenheit oder drei Personen ('aqânîm) ausgesagt werden. Die Substanz ist, wie auch die Weisen lehren, das, was in sich selbst Bestand hat (qâ'im bi-ḏâtihi), nicht in etwas anderem, wie die Akzidenzien. Auch die Attribute haben ihren Bestand nicht in sich selbst, sondern in der Substanz. Mit dem syrischen Ausdrucke für Person (qunûm) wird die Gesamtheit der Substanz zusammen mit dem spezifischen Attribut (ṣifa maḫṣûṣa) verstanden. So ist also der Vater die göttliche Substanz zusammen mit dem Attribut der Vaterschaft, der Sohn dieselbe Substanz mit dem Attribut der Sohnschaft, der Heilige Geist dieselbe Substanz zusammen mit dem Attribut des Hervorgehens (B 1ᵇ [1] M 32ᵇ [2]). Die vom göttlichen Wesen prädizierbaren Attribute sind vielfacher Art und werden zum Teil mit dem Intellekte, zum Teil aus der Offenbarung erkannt: 1) negative, wie die Bestimmung: „Er ist nicht Körper, er ist nicht zeitlich." — 2) relative, z. B.: „Er ist vor den Geschöpfen." — 3) aus negativen und relativen zusammengesetzte, z. B.: „Er ist der Erste". Denn die Prädizierung „der Erste" will besagen, sowohl daß vor ihm kein anderer ist (negatives Attribut), als auch daß er vor allen anderen ist (relatives Attribut). Diese drei Arten von Attributen akzeptieren auch die Philosophen der Moslime und Juden. — 4) positive, wie Macht, Willensfreiheit, die ihm in seinem Wesen eigentümlich sind. Von den Philosophen und den Muʿtaziliten unter den Moslimen werden diese positiven Attribute geleugnet. — 5) aus positiven und relativen zusammengesetzte, wie z. B. das Wissen. Denn es ist sowohl ein ihm in seinem Wesen eigentümliches, als auch dem Gewußten anhängendes Attribut. „Wissen

[1] Abkürzung für Cod. Berol. syr. 254 fol. 1ᵇ.
[2] Abkürzung für Cod. Monac. ar. 948 fol. 32ᵇ.

bedeutet nämlich einerseits die Fähigkeit zum vernünftigen Denken so wie die Poliertheit des Spiegels die Potenz, Spiegelbilder aufzunehmen, andererseits hat es sein Korrolat im Gewußten (B 2ª M 15ᵃ). — 6) rein wesentliche Attribute, wie die Prädizierung: „Er ist lebend, er ist wortbegabt“ (nâṭiq). — 7) Attribute der Tätigkeit (ṣifât faʿlija), die aus seinen Tätigkeiten abgeleitet sind, wie: „Er ist gütig, er ist Erhalter.“ — 8) Offenbarungsattribute (ṣifât šarʿija), welche der Gesetzgeber (šâriʿ) zu glauben anbefohlen hat (Matth. 28, 19; B 2ª). Diese letzteren sind auch wesentliche und positive Attribute, nicht aber Attribute der Tätigkeit (B 2ᵇ M 32ᵇ). So gut von einem Menschen Zeid ausgesagt werden kann, daß er erkennend, denkend und redend ist, ohne daß daraus drei Menschen werden, und so gut von dem einen Gott nach dem Vorgange der Philosophen, wie Ibn al-Ḫaṭṭîb, prädiziert wird, daß er der Seiende, der Weise und der Mächtige ist (also drei positive Attribute), so wenig ist es den Christen zu verübeln, wenn sie von dem einen göttlichen Wesen lehren, daß es Vater, Sohn und Heiliger Geist ist, die auch drei wesentliche und positive Attribute sind. Zwischen den Ausdrücken der Philosophen und dem den Christen geoffenbarten Satze ist kein tatsächlicher Unterschied, sondern bloß eine Differenz im Wortlaut (M 33ᵇ).

4. Die Dreizahl der dem göttlichen Wesen spezifisch zukommenden und vom „Gesetze“ als Personen geoffenbarten Attribute ist, abgesehen von den Zeugnissen der Propheten, des Evangeliums und der Apostel, beglaubigt durch die Lehre der Weisen, welche bewiesen haben, daß vom Schöpfer prädiziert werden muß, er sei Intellekt, sein Wesen Erkennender und Erkannter (vgl. Jaḥjâ ibn ʿAdî § 6, 3), ferner durch die Aussprüche der ursprünglichen Mutakallimûn, welche dargetan haben, daß dem Schöpfer die Prädikate lebend, wissend und mächtig eignen, und daß eine Vermehrung dieser Zahl ebenso eine Beeinträchtigung der göttlichen Vollkommenheit wäre (weil sie ihr nicht genügen würde) wie eine Verringerung derselben. Und wie jedes dieser drei Attribute spezifisch sich von den beiden andern unterscheidet und doch der Lebende ein und derselbe Gott ist wie der Weise, bezw. Mächtige, so ist sowohl der Vater wie auch der Sohn und der Heilige Geist jeder für sich Gott (ʾilâh) mit allen göttlichen

Vollkommenheiten und ein und derselbe Gott, obwohl auch jeder ein spezifisches Attribut (Vaterschaft usw.) für sich hat (B 3^b. 4^a).

5. Was den jeder göttlichen Person zukommenden Besitz sämtlicher Vollkommenheiten im besondern anlangt, so erklärt sich diese Wahrheit leicht aus den allgemeinen Normen über die von einem zusammengesetzten Wesen möglichen Prädikamente. Von demselben wird nämlich zutreffenderweise entweder etwas in seiner Gesamtheit ausgesagt, wie vom Weinessig, daß er die Galle absondert — Wein und Essig getrennt tun es nicht — oder es wird vom Zusammengesetzten ein Teil von ihm ausgesagt, wie: „Der Mensch ist ein Lebewesen", oder ein Teil seiner Teile, wie: „Der Mensch ist ein Körper", oder seine Teile getrennt, wie: „Der Mensch ist ein Lebewesen und ist vernünftig", oder seine Teile zusammen, wie im Satze: „N. ist weiß", denn „der Weiße" ist die Zusammensetzung aus dem Wesen des Menschen und aus der weißen Farbe. Endlich werden dem Zusammengesetzten sowohl die Akzidenzien seiner Teile wie diejenigen seiner Gesamtheit zugelegt. Ersteres ist der Fall in dem Satze: „Zeid ist lang", oder „Zeid ist denkend", denn die Länge ist ein Akzidens seines Körpers, also eines Teiles von ihm, und das Denken ist ein Akzidens seiner Seele. Das letztere geschieht, wenn man sagt: „Zeid ist aktuell ein Schreiber", denn das aktuelle Schreiben eignet weder der Seele noch dem Leibe allein, sondern beiden, also dem ganzen Menschen zusammen (2. Fundament M 15^b—16^a). Da die Personen (in der Trinität) die Summe aus göttlichem Wesen oder (göttlicher) Substanz und einer spezifischen, wesentlichen Eigenschaft sind, so gelten von jeder Person auch die Prädikamente des göttlichen Wesens. („Frucht" des 2. Fundamentes ebd. 34^a, ferner 23^a).

Das Verständnis für den Begriff „Zusammensetzung" der Person ergibt sich aus folgendem (3.) „Fundament": Es gibt eine künstliche und eine natürliche Zusammensetzung. Von ersterer wird abgesehen. Die andere kann sein eine Zusammensetzung von Substanzen wie beim Menschen, der aus Materie und Form besteht, oder aus Akzidenzien, wie die Buntheit des Tigers. Die substantielle Zusammensetzung kann wieder so sein, „daß die einzelnen Teile in ihrer äußeren Existenz, d. h. die materiellen und formellen Teile", nicht getrennt sind, „wie das Holz und das

Wachs", oder so, daß der eine Teil zuerst mit einer gewissen Form vorhanden ist, diese Form aber später aufhört, und an ihre Stelle eine andere tritt, wie wenn die helle Farbe zu einer buntscheckigen wird, oder so, daß ein Teil ursprünglich mit einer gewissen Form existiert und zu dieser Form, die bleibt, noch eine zweite hinzutritt. Solches war der Fall bei der Erschaffung des Menschen (Gen. 2, 7) und bei der Vereinigung Gottes mit dem Menschen in Christus. Hierbei bedurfte es durchaus nicht eines gesonderten (d. h. außergöttlichen) Zusammensetzers, vielmehr „war es dieser letzteren Zusammensetzung eigen, daß ein Teil von ihr, d. i. der göttliche, den andern Teil, d. i. den menschlichen, machte". Dieselbe Art der Zusammensetzung findet statt in einer trinitarischen Person (qunûm), „die zusammengesetzt ist aus dem göttlichen Wesen und aus ihrem wesentlichen Attribute, ohne daß es eines gesonderten Zusammensetzers bedarf". Aus diesem Grunde ist auch hier nicht der bekannte Satz anwendbar: Jedes Zusammengesetzte ist zeitlich (entstanden).

6. Um der Denkweise des Nichtchristen näher zu kommen, nimmt der Autor das Attribut der Macht zur Veranschaulichung. „Es ist klar, daß der als mächtig Gedachte zusammengesetzt ist aus dem Wesen in Verbindung mit der Macht; niemand aber sagt, daß Gott, der Mächtige, zeitlich ist." Ebensowenig ist diese Verursachung des Schöpfers Folge dieser Art der Zusammensetzung. „Das Wesen (Gottes) ist die Ursache seines andern Teiles, d. i. des Attributes, und niemand behauptet, daß der aus beiden zusammengesetzte Mächtige verursacht ist im Hinblick darauf, daß man denkt, daß ein Teil verursacht ist." (M 16^{b}, 20^{a}).

Aus den in den vorigen Sätzen gebrauchten Ausdrücken „der als mächtig Gedachte" und „man denkt sich, daß ein Teil verursacht ist" kann entnommen werden, daß aṣ-Ṣafî ibn al-ʿAssâl die behandelte Zusammensetzung aus Wesen und Attribut nur als eine virtuelle, begriffliche, die Einfachheit Gottes nicht tangierende verstanden haben will.

7. Des Abû Isḥâq ibn al-ʿAssâl bedeutendstes, in der koptischen Kirche im höchsten Ansehen stehendes und sehr umfangreiches Werk führt den Titel „Sammlung der Fundamente der Religion" und ist überliefert in den Codd. Vat. ar. 103

(unvollständig; geschr. noch im 13. Jahrh.); Paris. ar. 200 (1613D). 201 (unvollst., geschr. Ende des 13. Jahrh.); Brit. Mus. ar. 744. 1020. 1644; Beirut 126. 127[1] (unvollst); Kairo bei Morkos-bey Kabis[2]. Das Werk behandelt in 5 Teilen und 70 Kapiteln[3] die heiligen Schriften und ihre verschiedenen Übersetzungen, die Schöpfung der Welt, die christlichen Parteien und Häresien, den (monophysitischen) Glauben (I), die Lehre von Gott dem Einen und Dreipersönlichen (II), von der Inkarnation und der einen Natur Christi (III), verschiedene Gegenstände, wie Maria, das Kreuz, Gesang und göttliches Offizium, die Propheten, Apostel, Engel und Dämonen, die kirchliche Hierarchie, die Bußdisziplin (IV), die Eschatologie (V). Schon im zweiten Kapitel des ersten Teiles ist eine längere Abhandlung über die Logik[4] eingeflochten, worin in Anlehnung an vorausgehende Muster vom Worte, vom Satze und seinen Arten, vom Gegensatz, vom Urteile, vom Beweise und von der Reflexion gehandelt wird. Zum Teil decken sich seine Ausführungen in dieser Abhandlung mit solchen in den „Fundamenten" seines Bruders. Auch in den übrigen Teilen schöpft der Verfasser fleißig aus fremden Quellen. Auszüge aus früheren und zeitgenössischen Autoren der antik-philosophischen, patristischen, monophysitischen und anderskonfessioneller Literatur nehmen einen großen Raum ein; so auch in der Gotteslehre.

8. In derselben stützt er sich vollständig auf Jaḥjâ ibn ʿAdî. Demgemäß ist auch ihm Gott eine Substanz, von welcher drei voneinander spezifisch verschiedene „Bedeutungen" (maʿâni) ausgesagt werden, das sind die Personen (Vat. ar. 103 Bl. 173[a]) oder Attribute (ṣifât, Bl. 176[a]). Er nennt sie „Attribute des göttlichen Wesens" im Gegensatze zu den „relativen Attributen" wie Güte, Weisheit, Macht (Bl. 186[a]). Insofern die Vernunft aus dem Wesen Gottes die drei Attribute Intellekt, Erkennender und Erkannter (ʿaql, ʿâqil, maʿqûl) abzuleiten vermag, werden sie „philo-

[1] S. al-Mašriq IX (1906) 757.

[2] S. A. Mallon a. a. O.

[3] Vgl. A. Mai, *Scriptorum veterum nova collectio* Romae 1831. t. IV. p. 211 sq. — *Catalog. codd. mss. orient, qui in Museo Britannico asservantur.* P. II. Lond. 1846. p. 758.

[4] Hrsg. von P. Eddé in al-Mašriq VII (1904) 811–819, 1072—1078.

sophische Attribute" (ṣifât ḥikmîja) genannt, und insofern dieselben als Vaterschaft, Sohnschaft und Hervorgang bezeichnet werden, sind sie „Offenbarungsattribute" (ṣifât šarʿîja) (ebd.). „Das Wort für Person (qnûm) ist ein syrisches Wort und weist hin auf das Wesen zusammen mit dem Attribute, welches ihm jeweils spezifisch zukommt" (Bl. 201b).

9. Außer Jaḥjâ ibn ʿAdî, vor allem in seiner Polemik gegen Ibn ʿÎsà al-Warrâq, zitiert Abû Isḥâq ibn al-ʿAssâl in diesem Abschnitte noch: „Den Imâm und großen Lehrer Faḫr ad-Dîn ibn al-Ḫaṭṭîb mit seinem Buche, das bezeichnet ist als die äußerste Grenze der Vernunft" (nihâjat al-ʿuqûl, s. oben S. 64), den Priester Abû'l-Faraǧ ibn aṭ-Ṭajjib, den Priester Anbâ Juḥanna 'l-Anṭâkî, Schüler des Ibn Buṭlân[1], den Muṣṭafâ 'l-Malik Abû Jûsuf mit „seinem Buche, das er über die Fundamente der Religion der Christen verfaßte", und des öfteren den Bruder aṣ-Ṣafî in seiner Antwort an den Scheich ʿAbdallah an-Nâšî.

§ 13. Daniel ibn al-Ḫattâb.

1. Dieser Schriftsteller lebte als jüngerer Zeitgenosse des Abû'l-Faraǧ ibn al-ʿIbrî (Barhebraeus, gest. 1286) im 13. Jahrhundert[2] und war jakobitischen Bekenntnisses. Außer einigen syrischen Versen als Antwort auf eine gleichfalls poetische Herausforderung des nestorianischen Hymnendichters Ḥamis bar Kardahê[3] und einer Übersetzung des Ethicon des Ibn al-ʿIbrî[4] hat er ein wertvolles theologisches Werk mit dem Titel „Fundamente des Glaubens oder Tröstung der Herzen der Gläubigen" hinterlassen: Cod. Vat. ar. 74 (geschr. 1455) Bl. 211—240[5]; Cod. Bodl. ar. Uri 53 (geschr. 1575) 112 Bl.[6].

[1] Dieser war Arzt und Philosoph und Schüler des Abû 'l-Faraǧ ibn aṭ-Ṭajjib, stammte aus Bagdad und hielt sich längere Zeit in Ägypten und Antiochien auf. Über sein Leben und seine Werke s. Barhebraeus, *Gesch. der Dynastien*, herausg. v. Salhani S. 331—334.

[2] J. S. Assemani, *Bibliotheca orientalis* II 244; III, 1 p. 566. 655 Vgl. dazu M. Steinschneider, *Polemische Literatur* 21.

[3] S. A. Mai, *l. c.* IV 153. R. Duval, *Littérature syriaque* 403.

[4] S. al-Mašriq I (1898) 452; IX (1906) 649.

[5] A. Mai *l. c.*

[6] *Bibliothecae Bodleianae codic. mss. orient. catalogus.* P I 38.

In 14 Abschnitten (fuṣûl) werden behandelt: 1) die Existenz Gottes, 2) seine Ewigkeit, 3) Unveränderlichkeit, 4) Unbegreiflichkeit, 5) Einzigkeit, Einfachheit und Unkörperlichkeit, 6) die drei Prädikate (Personen) Gottes, 7) Widerlegung des jüdischen Vorwurfes des Tritheismus, 8) das Glaubensbekenntnis der Jakobiten von Christus, 9) die Frage, warum die Person des Sohnes Gottes und nicht die beiden andern Personen Mensch geworden sind, 10—14) andere christologische Fragen. Zu diesem ersten Teil fügt die Oxforder Handschrift noch einen zweiten mit Zeugnissen aus den Propheten und dem Evangelium über die Gottesmutterschaft Mariens und einen dritten Teil mit Lösung verschiedener Zweifel. — Für die folgende Analyse ist die Vatikanische Handschrift (Bl. 211^b—214^a) benutzt.

2. Daniels Darstellungsform und Beweisführung ist streng demonstrativ. Die in jedem Abschnitte an die Spitze gestellte Thesis wird mit knapp und scharf formulierten Syllogismen, apodiktischen und indirekten Argumenten erhärtet.

3. Als Gottesbeweis gebraucht er den von der Kontingenz des Universums abgeleiteten kosmologischen Beweis: Wenn es im Seienden etwas von möglicher Existenz gibt, so muß es auch ein Seiendes geben, welches all dieses Mögliche erschaffen hat. Da der Vordersatz richtig ist, muß auch der Nachsatz wahr sein. Mit andern Worten: Jenes Seiende, welches die Ursache des Existenzwerdens aller „möglichen“ Dinge ist, und dessen das All zu seiner Existenz bedarf, kann selbst nicht von nur möglicher Existenz sein, weil es sonst selbst wieder einer über ihr stehenden Ursache bedürfte, sondern muß durch sich selbst notwendig sein. Diese causa necessaria ist der Schöpfer (Bl. 211^b, 212^a).

4. Aus dieser existentia necessaria per se geht dann hervor die Notwendigkeit einer Anfangslosigkeit und Endlosigkeit, d. i. die Ewigkeit des Schöpfers (Bl. 212^a). „Das in seinem Wesen Mögliche muß Gunst und Güte eines andern in Anspruch nehmen (um nämlich existent zu werden), und dieses andere bedarf, falls es selbst nur von möglicher Existenz ist, wieder eines anderen, und so kommt man schließlich zu einem Seienden, das nicht Güte und Gunst seitens eines andern notwendig hat, sondern selbst vollkommen Gunst und Güte gegen das All

ist, und in welchem das möglich Seiende seine Dauer und seinen Bestand hat, es muß also von unendlicher Kraft sein" (ebd.).

5. Unfaßbar und unbegreiflich ist der Schöpfer deshalb, weil er die Ursache des All ist und die Ursache wohl das von ihr Verursachte (erkennend) umfassen kann, unmöglich aber umgekehrt das Verursachte seine Ursache, „wie es schon einer von den Geistesheroen (al-fuḍalâ') ausgesprochen hat." „Die Intelligenzen des All sind unfähig, ihn zu begreifen, wie es unmöglich ist, in die Sonne zu sehen" (ebd.).

6. Eine Mehrheit von Göttern widerspricht dem Begriffe Gottes als eines Wesens im Besitze der höchsten, uneingeschränkten Macht, Herrschaft, Größe und Ewigkeit. Die Einfachheit und Unkörperlichkeit des Schöpfers ergibt sich indirekt a) aus der Zeitlichkeit und aus der Zusammensetzung, folglich auch Erschaffung der Körper, b) aus der Endlichkeit und Beschränktheit ihrer Kraft (der Schöpfer muß von unendlicher Kraft sein), direkt c) aus seiner Allwissenheit: „Er weiß die Dinge, bevor sie sind, weil er ihre Ursache ist, und weiß alle ihre Seinszustände, weil diese zur Gesamtheit der seienden Dinge gehören ... Er, der selbst etwas Gesondertes ist, kennt alle übrigen gesonderten (für sich bestehenden) Dinge. Alles, was die übrigen gesonderten Dinge weiß, muß sich notwendig bewußt sein, daß es dieselben weiß. Ein jeder, der weiß, daß er weiß, muß sein eigenes Wesen kennen vor der Kenntnis der von ihm erkannten Dinge. Derjenige aber, welcher sein Wesen kennt und das, was in ihm ist, ist der Allerhöchste" (ergänze: das Allervollkommenste ist aber unkörperlich) (Bl. 212$^{a\ b}$).

7. Die Trinität der göttlichen Prädikate leitet Ibn al-Ḥattâb folgenderweise ab: Was unter den geschöpflichen Dingen das Erhabenere (Vollkommenere) ist, muß auch von Gott ausgesagt werden. Das Erhabenere ist aber das, was lebendig und vernunft- oder wortbegabt (nâṭiq) ist. So folgt, daß der Schöpfer lebendig und vernunft(wort-)begabt ist. Das Leben und das Wort existieren aber in ihm nicht durch etwas anderes, da ja diese (Leben und Wort Gottes) selbst Ursache und Anfang des All sind, sondern sie müssen ihm wie alle Vollkommenheiten wesentlich zukommen, d. h. „in der Existenz seines Wesens existieren. Alles

in Gott wesentlich Existierende ist ewig. Also ist sein Wort und sein Leben ewig wie sein Wesen selbst. Sein Wesen wird ausgedrückt mit dem Prädikate Vaterschaft, sein Wort mit dem Prädikate Sohnschaft, sein Leben mit dem Prädikate Heiliger Geist. Mit diesen Bestimmungen wird hingewiesen auf die drei Personen Vater, Sohn und Heiliger Geist. Es besteht zwischen diesen drei nur intellektuell (begrifflich) eine Teilung, die sich bezieht auf die drei Proprietäten des ewigen Erzeugens des Vaters, des ewigen Erzeugtwerdens des Sohnes und des ewigen Hervorgehens des Heiligen Geistes. Analogien aus der sichtbaren Welt sind die Erzeugung des Lichtes und das Hervorgehen der Wärme aus der Substanz des Feuers, wobei nicht von drei Substanzen, d. i. drei Feuer, die Rede sein kann, wohl aber von drei voneinander verschiedenen Proprietäten, von denen jede Feuer ist, und die zusammen drei Prädikate der einen Substanz sind. Eine ähnliche Trias sind Sonne, Sonnenstrahlen, Sonnenwärme (Bl. 213$^{a\,b}$). Wir können noch bemerken, daß Daniel mit seiner Entwicklung und rationellen Begründung der Trinitätslehre mehr den von den Vätern überkommenen Traditionen der melchitischen Theologie folgt[1] und somit von seinen philosophierenden Glaubensgenossen der Vergangenheit abweicht.

8. Dem jüdischerseits beliebten Vorwurf des Tritheismus begegnet Daniel mit einer näheren Präzisierung des christlichen Trinitätsdogmas, der Frage, wie eine Erzeugung in Gott denkbar sei, mit dem Hinweis auf die verschiedenen Bedeutungen von „erzeugen", von denen die eine für das Zusammengesetzte und Sinnliche zutreffende von Gott ausgeschlossen ist, die andere aber, welche von dem Einfachen und Intellektuellen gilt und ohne Trennung des Erzeugten stattgefunden hat, von Gott prädiziert werden muß, wie das Leuchten aus dem Feuer, die Strahlen aus der Sonne, das Wort aus der Seele (Bl. 213^{b}, 214^{a}).

9. Daß gerade der Sohn Gottes Mensch geworden ist und nicht die beiden andern Personen, wird begründet mit der einer

[1] Namentlich bestehen auffallende Parallelen zwischen ihm und seinem melchitischen Zeitgenossen Paulus ar-Râhib, Bischof von Sidon; vgl. dessen *Philosophische und theologische Schriften*, aus dem Arab. übersetzt v. G. Graf im Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie XX S. 70—72. 160 f.

jeden Person bleibend zukommenden Proprietät. Diese ist für den Sohn das Erzeugtwerden, also geziemte ihm auch die menschliche Erzeugung, bzw. Geburt (Bl. 214ᵃ).

§ 14. Petrus as-Sadmantî.

1. Petrus stammte aus Armenien und lebte als Mönch und Priester in dem Kloster Sadmant in der ägyptischen Oase Faijûm, woher sein Beiname. In Cod. Vat. ar. 126 (geschr. 1688) Bl. 1—150, 239—244 ist uns von ihm eine Sammlung von 8 Schriften meist aszetischen und hagiographischen Inhalts überliefert[1], von denen die erste[2], unter Erwähnung des koptischen Bischofs Eusebius von Achmim (an diesen ist auch die zweite gerichtet) datiert ist mit Mittwoch dem 17. Bašans 976 der Mart. (= 1260 n. Chr.). Damit ist ein Anhalt für die Bestimmung seiner Lebenszeit gegeben.

2. Der an 7. Stelle stehende Traktat nennt sich eine Verteidigung der Christen gegenüber dem Vorwurfe der Vielgötterei (Bl. 239ᵃ—241ᵃ). Sie ist lediglich eine Darlegung des christlichen Glaubens über den Schöpfer mit einer amplifizierten Aufzählung seiner Vollkommenheiten und Zurückweisung der falschen, dem menschlichen Vorgang angepaßten Auffassung von der göttlichen Erzeugung, die analog dem Hervorgehen des Lichtes aus der Sonne und des Feuers aus dem Feuer zu denken ist. Über das Trinitätsgeheimnis wird gesagt: Eine vernünftige Schlußfolgerung kommt zu dem Urteile, daß von der Ursache der Ursachen prädiziert werden muß, daß sie ein einfaches und nicht zusammengesetztes Seiende ist, und daß dieses göttliche Wesen wortbegabt (nâṭiq) ohne Zunge ist und lebendig mit einem Leben, das in seinem Geiste ist. Diese drei Prädikate: Seiendes, wortbegabt, lebendig sind wesentliche Attribute der einen Substanz Gottes und heißen im Gesetze Personen: Vater, Sohn und Heiliger Geist. (Die Unterscheidung von Gesetzes- [Offenbarungs-]Attributen und Vernunft-Attributen, ṣifât šarʿija und ṣifât ʿaqlija, ist schon Bl. 2ᵇ gemacht.)

[1] A. Mai, *l. c.* IV 248.

[2] Vgl. Abu 'l-Barakât S. 691 (698).

§ 15. Petrus ibn ar-Râhib.

1. Der volle Name dieses im 13. Jahrhundert als koptischer Diakon an der Marienkirche al-Muʿallaqa in Alt-Kairo (Fusṭâṭ) lebenden Schriftstellers ist Abû Śâkir ibn ar-Râhib abi l'-Mukarram Buṭrus al-Muhaḏḏib. Bekannt als Verfasser eines Chronicon orientale[1] und einer unzuverlässigen Geschichte der sieben ökumenischen Konzilien[2] verdient er sicher mehr Beachtung als theologischer Schriftsteller mit seinem dogmatische, liturgische, kirchlich-disziplinäre und exegetische Fragen umfassenden liber theologicus, welches Werk nach eigener Angabe des Autors im Jahre 1281 (nach einer andern Hs. wohl fehlerhaft 1271) verfaßt wurde. Es ist enthalten in den Codd. Vat. ar. 104 (geschr. 1282 als Autograph; 146 Bl.); 116 (geschr. 1571; 360 Bl.); 117 (geschr. 1325 Bl. 1—196 mit Lücken)[3]. Außerdem schrieb er ein „Buch der Heilung bezüglich der Enthüllung dessen, was von der Gottheit Christi verborgen ist", in drei Hauptstücken,[4] in Cod. Par. ar. 197 (Autograph, verfaßt 1268)[5].

2. Das erstgenannte theologische Werk gliedert sich in 50 „Fragen" mit mehreren Unterabteilungen ohne inhaltlich logische Ordnung[6]. Seine ganze Darstellung geht auf in haarspaltenden Begriffsbestimmungen, Distinktionen, syllogistischen Kettenschlüssen in trockener Schulsprache. Seine große Belesenheit und sein umfassendes philosophisches Wissen bekundet der Autor in den sehr zahlreich eingestreuten Zitaten aus den verschiedensten antiken und moslimischen Philosophen, abgesehen von den christlichen Schriftstellern der Vorzeit.

3. Die erste Frage handelt zunächst von dem Zusammengesetzten, näherhin von der zeitlichen und örtlichen Begrenztheit und Veränderlichkeit des Zusammengesetzten. Hierbei wird — mit

[1] Vgl. C. Brockelmann, *Geschichte der arabischen Literatur* I 349. — Neuestens hrsg. in *Corpus scriptorum christianorum orientalium, Script. arabici.* Ser. III t. 1 v. L. Cheikho, Par. 1906.

[2] Cod. Vat. ar. 166 fol. 88—96; A. Mai *l. c.* IV 306.

[3] S. A. Mai *l. c.* IV 212—237.

[4] Vgl. Abû 'l-Barakât a. a. O. S. 662 (699).

[5] Katalog S. 49. — Über seine philologischen Arbeiten vgl. P. A. Mallon, Une école de Savants Egyptiens au moyen âge: *Mélanges de la Faculté Orientale* (Beyrouth) II 230—260 (Extrait p. 42—72).

[6] Ich lehne mich in den folgenden Auszügen an Cod. Vat. ar. 114 an.

Rücksicht auf die im Sinne des Monophysitismus gefaßte Union Christi, um nämlich die Ewigkeit seiner Gottheit zu wahren — nach den in der Logik geltenden Gesetzen über die Konversion der Urteile bestritten, daß aus dem Satze: Alles Zeitliche ist zusammengesetzt, umgekehrt geschlossen werde: Alles Zusammengesetzte ist zeitlich. Die Polemik wendet sich gegen die „Bücher der Logik" von Ibn Sînâ („Quellen"), al-Gazâli (maqâsid al-falâsifa), ar-Râzi (al-ajjât al-bajjinât), al-Kassi (Einleitung zur Logik), al-Farâbi („Quellen der Fragen") u. a. Für die Unanwendbarkeit jener Gesetze, welche für die aus Materie und Form zusammengesetzten Dinge gelten, auf Christus wird als Autorität angeführt „der ehrwürdige 'Abdallah ibn al-Faḍl" [1].

4. Daran schließen sich Erörterungen über die Kategorien des Universale, des Partikulären, des Besonderen und des Akzidentellen. Ein wesenhaftes Universale ist der Uranfängliche. „Es ist dasjenige, von welchem ausgesagt wird, daß es sein Wesen in sich selbst hat." Der Ewige ist ein einziges (einfaches) Wesen, von dem zwar Attribute ausgesagt werden, aber ohne daß die Attribute als Zuwachs zu seinem Wesen hinzukommen. „Er ist das All, ist in dem All, und umschließt das All, und ist auch nicht in dem All, nichts umschließt ihn." — Zu den Teildingen gehören alle zeitlichen Dinge; sie haben ein All nur in der Idee [2], nicht in der äußeren Erscheinung; z. B. ist jeder Einzelmensch der äußeren Erscheinung nach ein Teil des Universale Lebewesen, da er zusammengesetzt ist aus Gattung und Artunterschied, d. i. „Lebewesen" und „vernünftig". Diese seine Teile kommen nicht zu seinem Wesen hinzu (sondern aktuieren sein Wesen). So die Lehre Ibn Sînâ's in den „Quellen der Logik" [3]. — Die wesentlichen Besonderheiten, z. B. bei der Perle, dem Hyazinth, dem Smaragd u. dgl., existieren nur in der Verbindung mit dem Wesen der Dinge, und sie kommen nicht erst (zeitlich später) zu ihrem

[1] Vgl. *Christl.-arab. Lit.* § 18, 9 S. 69.

[2] Vgl. *Die Metaphysik Avicennas* S. 301: „Die allgemeinen Dinge sind, insofern sie allgemeiner Natur sind, aktuell nur im Geiste real existierend."

[3] Vgl. *Das Buch der Ringsteine Farabis*, übers. v. M. Horten S. 13, Nr. 6: „. . . So wird der allgemein genommene Begriff animal nur dadurch wirklich, daß das animal ein rationale oder ein brutum wird, aber es erhält das Wesen der animalitas nicht dadurch, daß es ein rationale ist."

Wesen hinzu. — Dem wesenhaft Akzidentellen ist eigen „die Annahme von Veränderung und Wechsel aus einem Zustande in einen andern, ferner die Nichtexistenz beim Bestehen des Wesens (d. h. das Wesen eines Dinges kann auch des Akzidens entbehren, die Nichtexistenz dieses hebt die Existenz des Wesens nicht auf) und das, daß seine Washeit zum Wesen des Dinges hinzutritt, und zwar letzteres auf zwei Weisen, speziell und allgemein. Das spezielle Akzidens ist ein akzidentelles Universale, das nur von einer Art ausgesagt wird (scil. vom Menschen), wie das Lachen, die Scham, die Furcht, die Freude, die Trauer, und das allgemeine Akzidens ist ein akzidentelles Universale, das von mehreren Arten ausgesagt wird, wie das Schwarz, das Weiß u. dgl.“.

5. In einem folgenden Abschnitt wird die Zeitlichkeit der Welt und die Ewigkeit des Schöpfers bewiesen. Ersterer Beweis gipfelt in dem Satze, den der Verfasser an die Spitze stellt: „Da der Mensch, das vornehmste Gezchöpf, zeitlich entstanden ist, so folgt daraus, daß die ganze Welt zeitlich ist.“ Die Prämisse ihrerseits wird bewiesen in drei syllogistischen Figuren, deren formeller Aufbau zuerst beschrieben wird: a) Jeder Mensch ist Lebewesen, jedes Lebewesen ist Körper, also ist jeder Mensch Körper. b) Jeder Mensch ist Körper, jeder Körper ist zeitlich, also ist jeder Mensch zeitlich. c) Jeder Mensch ist zeitlich, jedes Zeitliche ist zusammengesetzt, also ist jeder Mensch zusammengesetzt. — Für den Beweis von der Ewigkeit (Uranfänglichkeit) des Schöpfers einerseits und seiner Aseität andrerseits werden — nicht ohne Vermeidung von Zirkelschlüssen und Tautologien — zehn Syllogismen gebraucht, aus denen folgende Auslese zur Kennzeichnung und Darstellungsweise des Petrus ibn ar-Râhib gemacht sei: Das durch sich selbst notwendig Seiende ist uranfänglich, und nichts Uranfängliches ist zeitlich. Alles Uranfängliche hat weder Anfang noch Ende. Alles, was weder Anfang noch Ende hat, ist eine seinem Wesen nach notwendige Einheit. Alles was seinem Wesen nach eins ist, ist ein notwendig durch sich selbst Seiendes. Also ist jedes Eine, Uranfängliche, Ewige ein notwendig durch sich selbst Seiendes. — Alles Uranfängliche ist Geist. Jeder Geist ist einfach. Alles Einfache ist wesentlich eins. Alles Uranfängliche, Ewige ist also wesentlich eins. — Jedes Uranfängliche hat in der Ur-

anfänglichkeit keinen anderen zum Genossen. Jeder, der in der Uranfänglichkeit keinen andern zum Genossen hat, ist wesentlich einer, also ist jeder Uranfängliche dem Wesen nach einer. — Jeder Uranfängliche, dem Wesen nach Eine, Mächtige, der Macht Fähige, Hervorbringer alles Hervorgebrachten, ist dem Wesen nach einer, ein jeder wesentlich Eine ist durch sich selbst notwendig seiend, also ist jeder Uranfängliche notwendig durch sich selbst existent. — Ein jeder Uranfängliche, Lebendige, des Lebens Fähige ist dem Wesen nach einer, ein jeder wesentlich Eine usw. (wie vorhin). — Ein jeder Uranfängliche, Vernünftge (Wortbegabte) ist dem Wesen nach einer usw. (wie vorhin).

6. Mit den drei letzteren Deklarationen, die in einem folgenden Syllogismus noch einmal zusammengefaßt werden (ein jeder Uranfängliche, Mächtige, Lebendige, Vernünftige usw.) ist bereits auf die Trinitätslehre angespielt, welche Abû Ṣâkir im Sinne seiner Vorläufer in der 34. „Frage" eingehend erklärt. Einleitend wird schon in der 4.—7. Frage über die Substanz (die Substanz ist entweder akzidenslos — Gott —, oder für Akzidenzien empfänglich — alles Außergöttliche), Personen (ṣifât) und Natur („die Substanz ist allgemeiner als die Person, gleich wie die Person allgemeiner als die Natur ist") gehandelt mit ausgiebiger Berufung auf Jâḥjâ ibn ʿAdî, den „Weisen von Antiochien" (al-Ḥakîm al-Anṭâkî)[1], Gregor den Theologen, Cyrillus, Plato, Aristoteles, Apollo und die schon genannten moslimischen Philosophen.

[1] Der schon genannte ʿAbdallah ibn al-Faḍl oder der auch von Abû Isḥâq ibn al-ʿAssâl zitierte Juḥanna ʾl-Anṭâkî (s. § 12, 9)?

Berichtigungen.

Seite	2	Zeile	10	v. o.	lies	al-Baṭrîq	statt	al-Batrîq.
„	13	„	5	„ „	„	Jaʿqûb	„	Jaqûb.
„	15	„	25	„ „	„	ʿÎsâ	„	ʿIsâ.
„	25	„	10	v. u.	„	mauḍûʿât	„	maudaʿât.
„	26	„	2	„ „	„	nuʿût	„	naʿât.
„	29	„	15	v. o.	„	ḫawâṣṣ	„	ḫawwâṣ.
„	31	„	15	„ „				
„	33	„	20	„ „	„	ibn ʿÎsâ al-Warrâq.		
„	47	„	21	„ „	„	Petrus ibn ar-Râhib.		
„	47	„	22	„ „	„	Daniel ibn al-Ḫattâb.		
„	53	„	20	„ „	„	ḫawâṣṣ	statt	ḫawâṣṣ.
„	53	„	6	v. u.	„	ašḫâṣ	„	aṣḫâṣ.
„	55	„	5	„ „	„	Aḫmed	„	Aḫmed.
„	64	„	14	„ „	„	Ibn	„	Abû.
„	64	„	7	„ „	„	al-Ḫaṭṭîb	„	al-Ḫattîb.

I. Autoren-Verzeichnis.

Die Zahlen bezeichnen die Seiten.

ʿAbdallah ibn al-Faḍl 76. 78 A.
ʿAbdallah an-Nâšî 64. 70.
Abû ʿAlî al-Ḥamîd ibn ʿAbdallah ibn Jûsuf ibn Šibl 56 A.
Abû ʿAlî ʿÎsâ ibn Isḥâq ibn Zurʿa 47.
Abû ʿAlî Saʿîd ibn Dâd ʿÎsâ 5.
Abû 'l-Barakât 47 A. 63. 64.
Abû Bišr Mattâ 1. 2.
Abû 'l-Faraǧ ibn al-ʿIbrî 70.
Abû 'l-Faraǧ ibn aṭ-Ṭajjib 47. 48—51. 64. 70.
Abû Isḥâq ibn al-ʿAssâl 63. 68—70.
Abû Muḥammad Hârûn ibn ʿIsâ al-Warrâq s. Ibn ʿÎsâ al-Warrâq.
Abû Rauḥ 2.
Abû Šâkir ibn ar-Râhib s. Petrus ibn ar-Râhib.
Abû Zakarîja s. Jaḥjâ ibn ʿAdî.
Aḥmed ibn aṭ-Ṭabîb 55 A.
Alexander von Aphrodisias 2 passim.
Ammonios 3.
ʿAmr ibn Mattaj 47 A.
Apollo 78.
Aristoteles 2 passim. 7. 8. 10. 12. 13. 14. 21. 78.
al-ʿAsʿad Abû 'l-Faraǧ Hibatallah ibn al-ʿAssâl 63.
aṣ-Ṣafî Abû 'l-Faḍâ'il ibn al-ʿAssâl 63—68. 70.
Athanasius, Pseudo- 47. 57.
Basilius 30.
Cyrillus 78.
Daniel ibn al-Ḫattâb 47. 70—74.
Demokratos 2.
Diâphratis (?) 2.
Dionysius Areopagita 3. 4. 30. 65.
Elias von Nisibis 47. 51—56.
Eusebius von Achmîm 74.
Faḫr ad-Dîn ibn al-Ḫaṭṭîb s. Ibn al-Ḫaṭṭîb.
al-Farâbî 1. 8 A. 55. 76.
Galenus 11. 65.
al-Ġazâlî 76.
Gregor von Nazianz 30. 65. 78.
al-Ḥakîm al-Anṭâkî 78.
Ḫamis bar Kardahê 70.
Hierotheos 3. 4.
Ibn Abî Uṣaibiʿa 2.
Ibn al-ʿAssâl 47.
Ibn al-Baṭrîq 2.
Ibn Buṭlân 70.
Ibn al-Ḫaṭṭîb 64. 66. 70.
Ibn an-Nadîm 2 passim.
Ibn Šibl 56.
Ibn ʿÎsâ al-Warrâq 5. 15. 29. 31. 33. 64. 70.
Ibn Sînâ 76 passim; s. auch die „Metaphysik Avicennas".
Ibn aṭ-Ṭabîb 55.
Ibrahim ibn ʿAûn 64.
Ibrahim ibn Ṣilt 2.
ʿÎsâ ibn Isḥâq ibn Zurʿa 47 u. A.
Isḥâq ibn Ḥonein 2 passim.
Jaḥjâ ibn ʿAdî 1—47. 48. 50. 64. 66. 69. 70. 78.
Jakob Baradai 32 A.
Jaʿqûb al-Kindî 6. 13. 15 A. 34 f.
Johannes Chrysostomus 30. 64.
Johannes von Dara 4.
Juḥanna 'l-Anṭâkî 70. 78 A.
Jûnânîs 3.
al-Kaššî 76.
Muṣṭafâ 'l-Malik Abû Jûsuf 70.
Mutakallimûn 36. 54. 66.
al-Mu'taman Abû Isḥâq ibn al-ʿAssâl s. Abû Isḥâq ibn al-ʿAssâl.
Muʿtaziliten 14 A. 65.
Paulus ar-Râhib 47. 73 A.
Petrus ibn ar-Râhib 47. 57. 75—78.
Petrus as-Sadmantî 47. 74.
Plato 2 passim. 65. 78.
Porphyrios 2.
ar-Razî 76.
Stephan bar Sudaili 4 A.
Ṯâbit ibn Qurra 2.
Theodor Abû Qurra 45.
Theophilî 2.
Theophrastes 3.
Theophroditos 2.

II. Titel-Verzeichnis.

Abkürzungen: B. Buch; k. = kitâb.

Analytica 2.
Äußerste Grenze der Vernunft 64. 70.
B. des Beweises 56—62.
Beweis der Wahrheit des Glaubens 51.
B. der Buchstaben 2 passim.
de Coelesti hierarchia 4.
de Divinis nominibus 3.
Einleitung zur Logik 76.
Erasistratos (?) 2.
B. über die Erziehung zur Disputierkunst 56.
Fundamente des Glaubens od. Tröstung der Herzen der Gläubigen 70.
B. über d. Fundamente der Religion der Christen 70.
B. von d. göttlichen Wissenschaft 55.
B. der Heilung bezüglich der Enthüllung dessen, was von der Gottheit Christi verborgen ist 75.
de Hierarchia ecclesiastica 4.
die Höchsten Spuren 3.
Kategorien 2 passim.
Kraton 2.
Leitung der Seele 2.
B. der Logik 76.
Lösung der Zweifel 64.
Metaphysik (des Aristoteles) 2. 12.
die Metaphysik Avicennas 11. 12. 17. 22. 27. 35. 76 immer A.
Metaphysische Aporien 3.
Physik 2.
Poëtik 2.
Quellen der Fragen 76.
Quellen der Logik 76 passim.
Religionsparteien und Philosophenschulen 5. 14.
B. der Ringsteine 76.
Sammlung der Fundamente der Religion 68.
Sophistes 2.
Timaios 2 passim.
Topik 2. 3.
Übereinstimmung zwischen den Ansichten des Plato u. Aristoteles 8 A.
Vernichtung der fünf Fundamente 55.
Widerlegung der Christen 6.

περὶ τὰ ζῷα ἱστορίαι 2.
Κρατύλος ἢ περὶ ὀρθότητος ὀνομάτων 2 A.
περὶ νόμου 2.
περὶ οὐρανοῦ καὶ κόσμου 2.
περὶ σοφιστικῶν ἐλέγχων 2.
φυσικὴ ἀκρόασις 2. 21.
περὶ ψυχῆς 2.

'adab ul-ǧadali 56.
al-'iḫlâ' 2.
al-ajjât al-bajjinât 76.
maqâsid al-falâsifa 76.
k. al-munâsabât 2.
nihâjat al-ʿuqûl 64. 70.

III. Verzeichnis arabischer Termini.

Nach dem arabischen Alphabet geordnet.

'irtifâʿ 60.
ašḫâṣ 53.
'uṣṣûl 64.
'ilâh 66.
tamṯîl 24.
ǧihât 20. 61 passim.
ǧauhar 54 passim. 65.
ḥadd 23.
ḫawaṣṣ 29. 53.
ḏât 9.
šai' 9.
ṣifa, pl. ṣifât 12. 25. 28. 48. 65. 69. 78.
ṣifât ḥikmîja 70.
— šarʿîja 66. 70. 74.
— ʿaqlîja 74.
ṣifât faʿlîja 66.
— maḫṣûṣa 65.
ṣuwar 14.
ʿaqala 24.
ʿaql, âqil, maʿqûl 24. 69.
ʿuqûl 3.
ʿain 55.
fuṣûl 35. 63. 71.
qâ'im biḏâtihi 65.
qâ'im binafsihi 52.
qadîm 12.
qunûm, 'uqnûm, pl. aqânîm 54. 58 A. 65. 68. 70.
qaul 3.
quwamât 61.
kalâm 54. 55.
kijân 54 passim.
mâhija 9. 15.
maʿânî 29. 46. 48. 69.
maʿrûḍ 39.
maqâla 57.
mumâṭila 24.
manṭiqî 1.
mauǧûd 9.
mauḍûʿ 29.
mauḍûʿât 25.
nâṭiq 66. 72. 74.
nuʿût 26.
waṣafa 12.
waḍaʿa 29 A.

196
B 145

18843

BAEUMKER, CLEMENS
AUTHOR

Beiträge zur Geschicte der Phil.
TITLE

des Mittelalters. Vol. 8.7

DATE LOANED	BORROWER'S NAME	ROOM NUMBER
	STORAGE - CBPL	

18843